JEAN-LUC NANCY

La partición de las voces

Prefacio de Jean-Luc Nancy a la edición española

Presentación, traducción y notas de Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó Castilla

avarigani
EDITORES

Le partage de voix
de Jean Luc Nancy
© Editions Galilée 1982

© de esta edición: Avarigani Editores S.A.U.
Primera edición en español: marzo de 2013
Traducción: Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó Castilla
Edición: Lorena Arigita

Imprime: CF Comunicación
ISBN: 978-84-939130-7-6
Depósito legal: M-6308-2013

Impreso en España

CONTENIDOS

LA PARTICIÓN DE LAS VOCES

Prefacio a la edición Española 7

Presentación 13

Primera parte 35

Segunda parte 67

Prefacio a la edición española

Este libro se ha traducido ya a otras lenguas, pero sin que se me haya dado la oportunidad –que yo recuerde– de escribir un prefacio. En todo caso, para esta traducción española he caído en la idea, muy simple y evidente sin embargo, de que la traducción es en sí misma uno de los aspectos de lo que este libro llama la partición de las voces.

La traducción hace pasar un texto de una lengua a otra. Sabemos, precisamente, que esto no consiste en una operación de traslación, sino más bien de transformación, por no decir incluso de transubstanciación. De una lengua a otra no se recorre un pasaje continuo, sino que se franquea un espacio vacío, una sima, incluso un abismo. Ya la propia palabra francesa «*partage*» no tiene en español, por supuesto, un equivalente exacto, como también sucede en otras lenguas: el doble valor de división o partición, y de reparto, distribución y comunicación acaso sólo se encuentra en la lengua francesa. Este doble valor tiene lugar en un equilibrio muy delicado que, por lo demás, ha adquirido una re-

levancia insuitada sobre todo en una época reciente, mucho más reciente que la aparición de este libro hace treinta años. «*Partage*» se ha convertido en un término muy utilizado en los contextos humanitarios, morales, para designar un reparto comunicativo, un intercambio participativo. Ciertas comunidades cristianas empezaron a llamar «*partage*» a la celebración de lo que antes se denominaba la «comunión». En un sentido, «*partage*» [partición, reparto o compartición], consiste en una suerte de sustitutivo, a la vez, de la puesta en «común» y de la «comunicación», sustitutivo que el inconsciente colectivo ha empleado, sin duda, para evitar, por una parte, las connotaciones comunistas, y, por otra, las que se deben al sentido técnico y publicitario adquirido por la «comunicación». A causa de este hecho, «*partage*» se ha vuelto una palabra algo molesta en francés, embadurnada en demasía de la unción fraternizadora y dadivosa. Y, sin embargo, sería difícil encontrar otra palabra para decir lo que este libro pretende decir.

Los traductores podrán explicar en español esta situación francesa. Al traducir, *ils se partagent avec et d'avec eux-mêmes*[1] (¿podrá hacerse en español ese doble uso del «con»?), es decir, comparten algo consigo mismos y se separan de sí mismos según la partición de las lenguas, es decir, que no se trata tanto de un paso de una lengua a otra como de la resonancia en la otra lengua de valores, de connotaciones, de vibraciones; en resumidas cuentas, de una resonancia de resonancias a través de la cual ninguna lengua dice «lo

1 En francés, así como la preposición «*avec*» indica relación o simultaneidad, la preposición «*d'avec*» sirve para expresar la separación. De ese modo, por ejemplo, la expresión castellana «separar el grano *de* la paja» se diría, en francés, «*séparer l'ivraie d'avec le bon grain*». Evidentemente, y como Nancy parece prever con su pregunta, en español no contamos con la posibilidad de expresar una separación o una distancia a través de la preposición «con» [Nota de los trad.].

mismo» que la otra, sino que ambas distribuyen «partes» (aspectos, colores, timbres) de algo que no existe y que no puede, en consecuencia, dividirse en partes, del mismo modo que no existe un sonido puro, en sí, dotado de una frecuencia y de una altura que resonaría sin timbre, sin color y sin un ruido de fondo singular.

Lo que sucede entre las lenguas no es la repartición de un lenguaje originario que la traducción tendría por horizonte: no hay nada que repartir, ninguna única sustancia de sentido. El sentido no adviene sino a través de un desbrozo singular. Cada lengua pertenece a la singularidad de un mundo –de un pueblo, de un espíritu, de un carácter indisociablemente material (vocal) y espiritual (un sentimiento, un pensamiento)–. Este mismo mundo no es una entidad primitiva: se produce siempre a través de diferenciaciones, de disyunciones, de fermentaciones que se autonomizan, como podemos comprobarlo entre las lenguas latinas y, más sutilmente, por ejemplo, entre las lenguas ibéricas, o bien entre el español de España y el español de los diversos países hispanos de América, o bien entre el portugués y el brasileño.

***

El lenguaje no existe. No existen más que las lenguas. Esta existencia es indisociablemente la de un registro sensible (de los fonemas, acentos, entonaciones, maneras de mover la boca, los dientes, la lengua e, incluso, la gestualidad) y la de un registro formal (de las formaciones lexicales, sintácticas, de las modalidades de concordancia, de conjugación, de aspectos, etc.). Nunca hay idioma en sentido propio, que sería la lengua de uno solo, puesto que no podemos hablar más que al otro y a través de él. Pero hay siempre una idiosincra-

sia de la lengua de un pueblo y de una forma de hablar local o vulgar, e incluso de una manera personal de hablar: tendencialmente, cada uno habla también según el sentido que resuena en él, es decir, según la apertura de sentido que él (ella) *es* de la manera más propia.

Ese sentido no se deja traducir ni interpretar en el sentido de una extracción o de una explicitación de significaciones encerradas en el fondo del habla. Ese sentido consiste, el propio sentido consiste, cada vez, en una interpretación en el sentido de un anuncio, de un envío –la *hermenéia* de un Hermes, mensajero divino–, no de algún sentido anterior y dado, sino más bien del propio don de la posibilidad de tener sentido.

Como cualquier régimen sensible (sonoro, visual, táctil, etc.), el régimen del sentido que llamamos inteligible es en principio y originariamente múltiple. No hay color sino en plural y no hay significación sino en plural. Eso es incluso lo que constituye la estructura o la naturaleza del «sentido» en general: una separación consigo mediante la cual pueden tener lugar los envíos, las interpelaciones, las llamadas, los signos.

Asimismo no se trata solamente de la multiplicidad de las lenguas. Se trata también, en todas las lenguas, de modos –cada vez singulares– de diversificación de los registros. Hablamos familiarmente o de manera culta, exclamamos o disertamos, murmuramos o peroramos, nos inclinamos por el canto o por el gesto, guardamos silencio de muchas maneras...

Cada lengua reparte de ese modo ciertos registros de su realización culta: el habla del maestro, la del hechicero, la del profeta, la del orador, la del cuentacuentos, la del niño, la de la madre, la del animal-tótem. Existe el habla de aquel que se inventa un día a sí mismo como el asesino del padre, cuya historia inventa a su vez Freud, existe el habla de aquel

que inspecciona los rebaños y cuenta las reses listas para el parto. Existe el habla de aquella que enseña a su hija cómo debe trenzar sus cabellos, la del que no dice nada y contempla el vuelo del martín pescador. Existe el habla de quienes inscriben los movimientos de los planetas que observan desde lo alto de sus atalayas y la de quienes lloran clamando por los niños muertos. Existe la de aquel o la de aquella que susurra el deseo de una caricia. Existe la de aquel o la de aquella que traiciona un secreto.

* * *

Nosotros, rezagados, hablamos de literatura y de filosofía, de textos sagrados y de poemas, de novelas y de tratados. Tenemos periódicos y radios, mensajería electrónica, páginas en internet, estamos siempre más o menos preocupados por lo que podría ser verídico o por lo que podría ser ficticio, ya fuere por simulación o por fantasía.

Nos encontramos siempre en la diversidad de nuestras lenguas –aunque muchas de ellas desaparecen y alguna otra surge–, una especie de entre-lengua que flota en la superficie de los intercambios ignorando las particiones. Nos encontramos siempre en la separación innata del sentido: así como lo visible, lo audible, lo sabroso, lo táctil, lo cinético, etc., se reparten desde siempre no solamente unas facultades animales, sino unos registros del ser, de igual modo la partición del sentido, de los sentidos, es inmemorial. Es decir, la apertura infinita de la muy insólita e insoluble situación por la cual hay un mundo, unos mundos, y hay semejante multiverso de voces para decirlo, decirlos, compartirlos y repartirlos hasta perder el aliento.

Jean-Luc Nancy, agosto de 2012.

Presentación

En 1982, consumado el triunfo de la hermenéutica como nueva *koiné*, según la feliz fórmula de Vattimo, aparece *a contracorriente* una obra más bien breve, pero de singular hondura, que pone en cuestión los pilares en los que aquella se asienta. Quizás sea su carácter intempestivo lo que explica por qué *La partición de las voces*, un trabajo extraño dentro de la producción de Jean-Luc Nancy, pasara algo desapercibido. Para empezar, lo que el lector tiene en sus manos es a primera vista un libro de hermenéutica en el que se abordan las principales cuestiones que han ocupado a esta tradición del pensamiento: la diferencia entre «comprender» y «explicar», la asunción y defensa del círculo de la comprensión, las raíces ontológicas de esta última o el carácter dialógico del acto interpretativo, entre otras. A esto hay que añadir el que los autores a los que acude Nancy son figuras reconocidas –consagradas, si se prefiere– de la hermenéutica. Tanto Heidegger como, sobre todo, Gadamer y

Ricoeur son indiscutiblemente los grandes hermeneutas del siglo XX. Acercarse a la hermenéutica conlleva siempre afrontar aquellas preocupaciones y entrar así en diálogo con la obra de estos filósofos. Pues bien, no otra cosa es lo que lleva a cabo Nancy, quien, no obstante, advierte desde el comienzo de su obra que esta «no es un libro» y que poco o nada tiene que ver con la hermenéutica. ¿De dónde procede esta reticencia? ¿Por qué esa rotundidad con la que niega que *La partición de las voces*, ensayo en el que su autor da vueltas y vueltas, deliberadamente en círculo (¿cómo si no?), en torno al motivo de la interpretación, sea «un libro sobre la *hermeneia*»? Porque *La partición de las voces*, nos aventuramos a conjeturar, se antoja un gesto intempestivo. ¿Qué otro calificativo merece una obra cuyo propósito declarado no es nada más y nada menos que proseguir el camino iniciado por Heidegger en *Sein und Zeit* respecto a la *hermeneia*, como si pudiese salvarlo de lo que aconteció después? Lo que vino fue un replanteamiento de la cuestión del sentido [*Sinn*], que dejó de ser el «venir a la comprensión» del que se habla en la analítica existencial del *Dasein*, para transformarse en una propiedad adherida a un ente, un fundamento sustancial. Nancy recupera la primera de estas sendas abiertas por Heidegger antes de que se produjera el giro [*Kehre*] de su pensamiento, lo que inevitablemente lo enfrenta con lo que Quintín Racionero denominaba «el regreso de la hermenéutica al programa filosófico de la Modernidad» pilotado por Gadamer, Apel y Habermas. Así, la preocupación heideggeriana por la pregunta por el «ser» podía acabar ella misma cayendo en el olvido.

«Desurbanizar» a Heidegger

Heidegger, hay que admitirlo, les puso las cosas fáciles a quienes, tras él, quisieron reconducir la hermenéutica a lo que fue en sus inicios: una técnica interpretativa sometida a un conjunto de normas, y a la que se le concedía la capacidad de restituir el sentido primigenio de un texto –que solía coincidir habitualmente con el «querer decir» [*Bedeuten*] del autor–, evitando así malentendidos en el proceso de lectura. La meta última de la hermenéutica, en palabras de uno de sus padres, Schleiermacher, era comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió, al poder reconstruir el momento de la creación e insertarlo en la totalidad de la vida en la que se produjo. Pero si la adecuada interpretación de cada uno de estos fragmentos sólo era posible mediante el sostén que proporcionaba el conocimiento último de ese todo vital, y este era, a su vez, el resultado que debía alcanzarse al término del proceso, de ello se infería que la comprensión no podía escapar de un círculo epistemológico, curiosamente el mismo que había dibujado tiempo atrás el *Menón* platónico al abordar la cuestión de la anamnesis. Sin embargo, lo que se presentaba como una dificultad, tal vez incluso como una aporía para una epistemología dependiente de aquel arte de la (buena) interpretación, era una de las claves que iban a permitir a Heidegger completar el giro ontológico que le dio a la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de su maestro Husserl. El *Dasein*, el ente cuyo modo de ser se caracteriza porque se pregunta por el sentido del ser, está ya moviéndose en la comprensión del ser, podemos leer en *Sein und Zeit* [*El ser y el tiempo*]. Es un *factum* antes que un *télos*. Por tanto, lejos de ser una metáfora con la que ilustrar las dificultades con las que se topa la hermenéuti-

ca, el círculo constituye el horizonte de comprensión de la existencia. Una vez identificado este medio (en el) que somos, está más próxima la recuperación de la pregunta originaria por el ser que fue sepultada por la metafísica occidental y que pasa por asumir el carácter originario de la comprensión y la subordinación a la que esta somete a la interpretación[1].

La partición de las voces arranca con la constatación de que el círculo hermenéutico y el término «hermenéutica», imprescindibles para erigir la analítica existencial, desaparecen de la obra de Heidegger tras la publicación de *Sein und Zeit* para no regresar fugazmente hasta más de veinte años después, en «Aus einem Gespräch von der Sprache» [«Sobre una conversación del habla»], uno de los textos que integran *Unterwegs zur Sprache* [*De camino al habla*]. Antes de Nancy otros se habían preguntado por las razones que explican aquel silencio. Así, tanto Gadamer como Apel consideraban que la renuncia de Heidegger obedecía a la necesidad de romper definitivamente con la reflexión trascendental y con el puesto central que la autoconciencia ocupa en *Sein und Zeit*[2]. En realidad, quienes más interés tenían en que la filosofía heideggeriana dejase de vincularse con la hermenéutica eran estos mismos hermeneutas, quienes, si bien se hacen cargo del legado de la analítica existencial, se apresuran en desposeerla de buena parte de su carga ontológica, bien para poder introducir crite-

1 «La interpretación [*Auslegung*] no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender», en M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009, § 32, p. 167.

2 Cfr. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía I*, trad. de Jesús Conill y Adela Cortina, Madrid, Taurus, 1985, p. 38; H.-G. Gadamer, «Texto e interpretación», en *Verdad y método II*, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 320-321.

rios de justificación y validez en el ámbito de las interpretaciones, en el caso de Apel[3], lo que abocaba a la hermenéutica al dominio de la ética (como desde alejadas coordenadas preconiza Vattimo); bien para sacar a la hermenéutica de su solipsismo ontológico y reconducirla a cuestiones propiamente epistemológicas, lo que anhelaba Ricoeur[4]; o bien para introducir con Gadamer una ontología dialógica cuya racionalidad implícita establece como *télos* de toda discusión el consenso, posible una vez que se han explicitado los intereses que, bajo la forma de prejuicios, mueven a los interlocutores.

De estas tres operaciones que suponen, parafraseando a Habermas, una urbanización de la provincia heideggeriana, una de ellas, la de Gadamer, marca decisivamente el rumbo que tomará la hermenéutica hasta el presente. *La partición de las voces* arremete contra el pilar fundamental de esta concepción: que en todo diálogo, como aquel que entablan intérprete y texto, es posible alcanzar el acuerdo y, por ende, la comprensión porque las partes integran una comunidad racional, lo que les permite reconocerse mutuamente como interlocutores competentes dispuestos al consenso. La consecución del acuerdo se debe en último término al lenguaje, medio y horizonte en el que se efectúa el comprender y culpable de que la hermenéutica

3 «Para responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada». Apel, op. cit., p. 42.

4 «Con la filosofía heideggeriana, no dejamos de practicar el movimiento de remontarse hasta los fundamentos, pero a la vez nos resulta imposible efectuar el movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, nos llevaría a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu. Ahora bien, una filosofía que corta el diálogo con las ciencias no se dirige más que a sí misma». «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», en P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, trad. de Pablo Corona, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 89.

devenga «una ontología de la lingüisticidad esencial de lo real»[5]. El lenguaje se convierte de esta manera en un trascendental que permite el despliegue de los prejuicios y las tradiciones de los interlocutores en un diálogo, esto es, sus respectivos *horizontes*, y que se produzca la fusión entre éstos necesaria para acceder al sentido del texto. Con esto se ha producido una inversión de la relación entre sentido y lenguaje que Heidegger había desarrollado en *Sein und Zeit*. Allí, en el famoso parágrafo 32, el sentido se presenta como «aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo»[6]. No accedemos al sentido, sino que comprendemos, o lo que es lo mismo, *existimos*, porque nos hallamos en el sentido. El sentido y la comprensión poseen ontológicamente el mismo estatuto en cuanto existenciales del *Dasein* y disfrutan, frente a la interpretación, de precedencia. Antes de ser interpretado, el mundo en el que está el *Dasein* ha sido comprendido y, posteriormente, articulado en el discurso [*Rede*], otro existencial más. Entonces, y sólo entonces, interviene el lenguaje en cuanto manifestación óntica del elemento ontológico que es el discurso.

La recuperación del sentido originario del *Sinn* heideggeriano, origen que se remonta al concepto griego de *hermeneia* (anuncio) es el objetivo que se fija Nancy en *La partición de las voces*. Su empresa se enfrenta así con la interpretación o «urbanización» de Heidegger que tan exitosamente había efectuado Gadamer y que, bien es cierto, se apoyaba en aquél, cuando, tras el «giro», afirmaba que el lenguaje es «la casa del ser». «Desurbanizar» a Heidegger, si así puede denominarse la apuesta de Jean-

5 Q. Racionero, «Heidegger urbanizado», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV (1991), pp. 65-131, Editorial Complutense, Madrid, p. 95.

6 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 170.

Luc Nancy, consiste en regresar a la analítica existencial, sobre todo a lo que determina respecto al «sentido», y profundizar en el vínculo que en *Sein und Zeit* une a la *hermeneia* con el *Mitsein*, esto es, el anuncio del sentido –o el sentido como anuncio– con el hecho de que este se da en un «ser-con» los demás.] En una «partición de las voces». Pero, y he aquí la arriesgada tesis del libro que presentamos, lo más *escandaloso* es el hecho de que fue el propio Heidegger quien puso las bases para que su recuperación de la *hermeneia* fuese ignorada. Para empezar, y como Nancy no se cansa de repetir, el círculo hermenéutico es por naturaleza onto-teológico, pues necesita de una instancia trascendental, un *a priori* que es, además, escatológico, que garantiza su correcto cierre y certifica que lo alcanzado es lo que inicialmente se había presupuesto: el sentido del ser. De este modo se perfila una operación de regreso a un origen perdido que, como resulta familiar a los lectores de Nancy y de Lacoue-Labarthe, adopta siempre la figura del mito: el mito como origen y el origen como mito. Por otro lado, el regreso más de dos décadas después a la cuestión de la hermenéutica no podía ser más desafortunado. El sentido deja de ser el horizonte desde el que comprendemos, vale decir el horizonte en el que existimos, para convertirse en el Sentido que hay que comprender -léase identificar, apresar y dominar- del que surgirá el criterio último para distinguir las buenas de las malas lecturas. En la hermenéutica, en definitiva, el sentido no se anuncia o presenta como en la *hermeneia*, sino que se interpreta y se representa, lo que remite a la cuestión de la *mimesis* y, con ella, a la de la metafísica de la presencia. Curiosamente, nadie se distinguió como Heidegger por señalar con tanta insistencia a esa concepción como la culpable del dominio de la verdad entendi-

da como *adequatio* [adecuación]. Y, sin embargo, no tuvo en cuenta[7] que la *destruktion* a la que sometió a la metafísica, necesaria para la recuperación del concepto griego de «verdad» o *alétheia* [des-velamiento], debía ser solidaria de un cuestionamiento de la *mímesis* en la medida en que esta mantenía el mismo presupuesto metafísico de una sustancia que, en el caso del arte, debía ser representada. Si lo que pretendía era superar a esa hermenéutica siempre deseosa de alcanzar el Sentido último del texto, no debió obviar el mecanismo mimético que permite girar al círculo hermenéutico. Heidegger, a quien debemos la recuperación de la *alétheia* y de la *hermeneia* griegas, dejó libre de su crítica a la vecina *mímesis*, que siguió presa de la metafísica supuestamente recusada en *Sein und Zeit*. De ahí que Nancy recuerde que la *hermeneia* es una *mímesis*, sí, pero procedente de una *methexis* o «participación» que modifica decisivamente el círculo hermenéutico.

La escena platónica

Tras haber dedicado el comienzo de *La partición de las voces* a recuperar el vínculo que la hermenéutica mantiene con el *hermeneuein* griego para defender que el sentido no es la meta de la interpretación, sino lo que la hace posible, Nancy traslada al lector en la parte final a una escena originaria, la de los diálogos platónicos. En el escenario de ese origen (¿mítico?) de la filosofía, entran y salen personajes, que conversan sobre cómo distinguir el arte del rapsoda de aquél otro que domina el poeta (*Ion*). Aprovechando la mención que se hace en «Aus einem Gespräch von der Sprache» a este diálogo platónico,

7 Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *La Vraie semblance*, Paris, Galilée, p. 2008.

Nancy acude a él para mostrar de qué otra manera pueden actuar los principales personajes de la hermenéutica moderna: el círculo, la tradición o el dialogismo. En este texto, Heidegger recoge la conversación que mantiene con un antiguo discípulo japonés entre 1953 y 1954. La finalidad del diálogo es llegar a un acuerdo sobre el sentido que tiene la palabra «hermenéutica» y sobre qué significa «comprender», cuestiones sobre las que Heidegger había impuesto un silencio tras *Sein und Zeit* que duraba más de dos décadas. Pero ambos personajes son figuras que enmascaran al «diálogo esencial» conversando ahí «consigo mismo». Es la mejor ilustración de lo vicioso de un círculo trazado por un *Lógos* que emplea esos subterfugios dialógicos para acabar regresando a sí mismo. Esa Razón es la misma que se divide en el juego de la representación, cuyos participantes escuchan la voz originaria, el Sentido primigenio, que subyace en cada una de sus manifestaciones o entonaciones. De ahí que salten las alarmas cuando Heidegger invoque la voz del amigo presente en el *Dasein*. Porque, ¿no deja con ello al *Dasein* a la escucha de un *Lógos* ventrílocuo[8] que dice siempre *lo mismo* por medio de diferentes voces: «Yo soy el que soy», «por favor, compréndame» o «esto es lo que quiero decir, mi querer-decir»?

Si Nancy propone regresar a Platón, a una determinada *interpretación* de los diálogos platónicos, es para recordar que cualquier acto interpretativo, cualquier «lectura» no debe buscar en el texto los ecos de una Voz originaria a modo de modulaciones que participan de esa totalidad. Los textos, las obras de arte, no son fragmentos procedent-

8 Cfr. J.-L. Nancy «Le ventriloque», en VV.VV., *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975, pp. 271-338.

tes de totalidad alguna, como leemos al inicio de *La partición de las voces*. No participan *de*, sino que *son* la participación. Participación, sí, pero también partición y compartición, significaciones que abarca el término francés *partage* y que en la obra que nos ocupa deviene por vez primera un problema filosófico para Nancy[9]. La misma relevancia tiene el hecho de que *La partición de las voces* es el primer diálogo que entabla con Heidegger, un autor fundamental en su pensamiento[10]. Pensar el *partage* implica necesariamente pensar en la *hermeneia*, en nuestro modo de «ser-con». No obstante, el lector debe tener presente las reticencias con las que Nancy últimamente emplea este vocablo por cuanto «[el término] "Partage", además, se ha malogrado, como puede comprobarse al abrir los periódicos: por todas partes se emplea con un acento piadoso, cristiano-humanitario, que me obliga a prescindir de él pese a que me guste tanto su doble significación»[11]. Es precisamente el doble sentido de comunicación y separación lo que acaba siempre por superar las suspicacias de Nancy. ¿Qué otra palabra expresaría mejor, por ejemplo, la relación que le unió con el filósofo Lacoue-Labarthe? «Pero Philippe, él, Philippe Lacoue-Labarthe es una parte [*part*] de mi vida, un pedazo [*partie*] de ella, una partición, una partitura [*partition*] y una compartición [*partage*]. (Por lo demás, el término "partage" se impuso

9 Cfr. C. Rodríguez Marciel, *Nancypropias. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 18, nota 6.

10 Nancy prosigue su conversación con Heidegger en «La décision d'existence» (en *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990 [*Un pensamiento finito*, traducción al castellano de Juan Carlos Moreno, Barcelona, Paidós, 2002]), en «L'éthique originaire de Heidegger» (en *La pensée dérobée*, París, Galilée, 2001), o en «L'être avec de l'être-là», *Lieu-dit*, Lyon, nº 19 (octubre 2003).

11 J.-L. Nancy, «*Entretien avec Emmanuel Laugier*», en *L'Animal*, nº 14/15 (2003), Metz p. 116.

en mí para *La partición de las voces*, libro cuyo tema –la diferencia originaria de las voces, la partición de los géneros y de los géneros filosóficos y literario– estaba vinculado, precisamente, con la experiencia de nuestro trabajo común, de igual modo que, poco después, el propio motivo de lo *común* también volvió a ligarse con dicha experiencia, aunque no exclusivamente)»[12].

Las dificultades que suscita pensar el «partage» se multiplican, si cabe, cuando se intenta verter este término a un idioma que, como el castellano, carece de equivalentes. El traductor se ve obligado entonces a elegir entre acepciones, aun asumiendo que ninguna de ellas alcanzará el sentido del original. Por eso la traducción no es nunca una labor de búsqueda de equivalencias, sino más bien la entrada en el horizonte de sentido que abre un texto, lo que la aproxima a la *hermenéia* de la que venimos hablando y que, hay que insistir, guarda relación con un ser en común o «ser-con». O, por introducir una noción sobre la que Nancy ha escrito mucho, la «comunidad». De hecho, el primero de los textos que consagra al problema de «lo común», «La communauté désœuvrée», que posteriormente dará pie al libro homónimo, es coetáneo a *La partición de las voces*. Las páginas con las que se cierra esta obra son, pues, el inicio de la reflexión de Nancy sobre un asunto que, en su primera aparición, se presenta como «la comunidad según la partición del *lógos*». Lo común que se comparte no es entonces una identidad o una sustancia, sino el mismo sentido en el que nos sitúa la *hermenéia*. Sentido que somos y que compartimos en una nueva forma de intersubjetividad, de relación o «comunicación»,

12. J.-L. Nancy, «Un commencement», en P. Lacoue-Labarthe, *«L'Allégorie»*, París, Galilée, 2006, p. 125.

con el otro; en este caso, con el texto. *La partición de las voces* sitúa por tanto al lector y a su heterónimo, el traductor, en la comprensión en la que, como diría Heidegger, existimos y que no conduce a un sentido último, sino que puesto que ya somos y estamos en ambos, sentido y *partage*, pueden surgir las significaciones.

Pero vayamos de la mano de Nancy a Platón. De sus diálogos toma los ingredientes para elaborar una hermenéutica alternativa a la que dio pie a la nueva *koiné* triunfadora; una *hermeneia* que se articula en los tres tiempos –cómo no, extáticos– de la partición o *methexis* de las voces. Del primero de ellos se ocupa nuestro autor en otros textos. Es, propiamente, la puesta en escena del diálogo, de todo diálogo: «en la caverna de Platón no sólo hay las sombras de los objetos que se trasladan en el exterior; hay también el eco de las voces de los portadores, detalle que suele olvidarse a menudo porque el propio Platón lo deja de lado en beneficio exclusivo del esquema visual y luminoso»[13]. En vano buscarían los prisioneros de la caverna el origen de esa multiplicidad de voces que resuena en las paredes de la gruta, la cual, añade Nancy, toma la forma de una boca «que no habla». Todo comienza entonces con «el eco de una voz venida de ninguna parte y que interrumpe el flujo lingüístico, la futilidad lingüística, para poder *hablar*. No un eco como reflejo, sino como resonancia, puesto que de hecho procede del interior de la caverna, de lo más profundo de ella»[14]. Habrá que renunciar entonces a hallar al dueño de la voz. Imposible preguntar (¿a quién?, ¿qué sujeto se arrogaría su propiedad?) por un hipotético querer-decir. Resta entonces la propia

13 J.-L. Nancy, *À l'écoute*, París, Galilée, 2002, p. 59.

14 J.-L. Nancy, «Entretien avec Emmanuel Laugier», *op. cit.*, p. 134.

voz en eco. El segundo movimiento, siempre musical[15], de esta hermenéutica, es el de la escucha. ¿Quién escucha?, ¿el qué? «El hombre que escucha esta voz [la voz de la conciencia], sin quizás escucharse/entenderse ahí a *sí mismo*, no es un ente-delante. Su carácter de ente no se predica, es a la vez interpelado, supuesto y depuesto por la orden que recibe»[16]. El oído a la escucha percibe la multiplicidad de voces, que no «participan en el significado común»[17] (*mimesis* de un Lógos originario), sino que ofrecen, como su don, el *partage* o ser en común (*methexis* no del Ser, sino como ser compartido o ser-con). Por eso el *lógos* es siempre un *día-lógos*, en el que la razón no se desdobla como estratagema para acabar regresando al Uno, al sí-mismo. Tampoco es una conversación cuyos interlocutores acaben diluyéndose en una totalidad que los presuponga, llámese «acuerdo» o «lenguaje». El diálogo remite a la pluralidad de voces originaria irreductible a consenso alguno, a no ser que este se entienda –se escuche– como «el sentido en común» desde el que podemos leer y hasta interpretar los textos, buscando y creando significados[18].

15 «Todo esto se puede expresar con la fórmula "el solo se interpreta" –se interpreta a sí mismo–, pero en el sentido propio y primero del término "interpretar", en el sentido musical o teatral, el de un "yo" que interpreta un texto dado –no que descifra un texto para darle su sentido, sino que pone un texto en movimiento–. Se trata del sentido griego de *hermeneus* ("intérprete"), el *hermeneus* no era quien interpretaba los textos –la palabra existe mucho antes de que naciese la hermenéutica–, sino quien los recitaba». En J.-L. Nancy y M. Monnier, *Allitérations*, París, Galilée, 2005, p. 96.

16 J.-L. Nancy, «La voix libre de l'homme», en J.-L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe (eds.) *Les fins de l'homme*, París, Galilée, p. 179.

17 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 66.

18 «El *lógos* es *diálogo*, pero el diálogo no tiene por finalidad sobrepasarse como "consenso"; tiene por causa tender, y solamente tender, dándole tono e intensidad, el *cum*, el con del sentido, la pluralidad de su surgimiento». J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, París, Galilée, p. 110. [*Ser singular plural*, traducción al castellano de Antonio Tudela, Madrid, Arena Libros, 2006].

Comprendemos ahora a Nancy cuando afirma que podemos oír las voces que resuenan en las paredes de la caverna, pero no entendemos su sentido. Sólo acertamos a escuchar que pronuncian un «nosotros», esto es, «el plural de la singularidad, y la singularidad de los plurales ellos mismos múltiples»[19]. Es aquí, en esta boca del ser singular plural que se abre para articular el sentido desde el que es posible el ejercicio hermenéutico, en donde Nancy sitúa el desarrollo del *Mitsein* que Heidegger evitó pero que él ha acometido en abundantes textos. La boca se abre, por tanto, para desvelar la verdad del ser: que al igual que la partición de las voces, o porque es esa partición o compartición o reparto, el ser es singular plural. Ahora bien, la voz múltiple de la partición es percibida por un oído que se siente interpelado y obligado a actuar. La partición de las voces se abre así a una dimensión ética de la que la *hermeneia* no puede escapar. Y no se trata, como querrían Apel y otros epígonos de la hermenéutica, de reintroducir bases normativas que regulen el acto interpretativo. Tampoco de subordinar la comprensión heideggeriana a la relación ética originaria, el fundamento [*Grund*], entre un Yo y un Tú, repitiendo el gesto de Levinas. Simplemente se trata, nos recuerda Nancy, de tener presente la decisión que conlleva cualquier hermenéutica, cualquier lectura. La decisión de escuchar: «estar a la escucha es siempre estar en el borde del sentido, o en un sentido de borde y de extremidad, como si precisamente el sonido no fuera sino este borde, esta franja o este margen»[20]. La lectura es

19 J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, París, Galilée, 1988, p. 98. [*La experiencia de la libertad*, traducción al castellano de Patricio Peñalver, Barcelona, Paidós, 1996].
20 J.-L. Nancy, *À l'écoute*, *op. cit.*, p. 21.

entonces el instante de la decisión, de la locura de la decisión, que diría Derrida haciendo suya la frase de Kierkegaard. De ella pueden surgir una hermenéutica que busque el Sentido de la obra, más o menos identificable con el querer-decir del autor, o una *hermeneia* que únicamente aspire a tocar el sentido y propiciar la creación de significaciones, respondiendo así a la tan hermosa como sugerente demanda de Susan Sontag: «en lugar de una hermenéutica, necesitamos una erótica del arte»[21]. Así, en plena *koiné* hermenéutica, dominada por las «urbanizaciones» de Heidegger, *La partición de las voces* alzaba una voz intempestiva y algo desafiante que proponía al lector algo así como una «hermenéutica del tocar». A esa misma partición de las voces nos sigue *convocando* hoy su autor.

21 S. Sontag, *Contra la interpretación*, trad. de Horacio Vázquez, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 27.

Esto no es un libro. No hay aquí sino unas páginas arrancadas de ningún conjunto y no obstante están detraídas simplemente de lo que debería ser, por la amplitud, por la construcción y por la escritura, un auténtico libro sobre la hermenéia. *Estas páginas nacen de circunstancias fortuitas (la petición de una contribución para el seminario de tercer ciclo de Lucien Braun, en la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo, que en aquel momento dirigía Irène Vallalas, de la Universidad de Tesalónica, en torno a la cuestión de la hermenéutica; a ambos les agradezco el* kairós). *A estas circunstancias se añadió un estado de ánimo: un estado de ánimo de impaciencia ante algunas evidencias demasiado consabidas, demasiado consolidadas, sobre «la interpretación», en el ya clásico estilo de «la hermenéutica», o en el estilo, de impronta más moderna, de la «interpretación de interpretaciones». Ahora bien, la mala interpretación de lo que está en juego en la interpretación –o en la* hermeneía– *no es baladí: concierne tanto al psicoanálisis como a la teoría literaria, tanto a la traducción como a la relación entre el pensamiento y su tradición. Comporta además los conceptos (¿y por qué no los afectos?) del «diálogo» o de la «comunicación», que dormitan siempre bajo un antropologismo perezoso. Esta impaciencia, pero también, y en sentido opuesto, cierto entusiasmo nacido de la relectura del* lon *entre las líneas de Heidegger y de sus indicaciones del todo maliciosas, han hecho que prolongue lo que al inicio no era más que una breve ponencia. Pero esto no es un libro sobre la* hermeneía. *Un libro así le corresponde sin duda a algún otro. Digamos que estas páginas están aquí simplemente detraídas para ser dirigidas al otro.*

Ante todo, de lo que se trata aquí es de la interpretación. Se trata de interrogarse respecto a lo que delimita ese concepto y, con él, toda problemática «hermenéutica», así como toda temática de «la interpretación» como sustituto moderno de la «verdad». Se trata de mostrar que todo lo que se somete al motivo de la *interpretación*, por cuanto define, desde diversos registros, una especie de tonalidad fundamental de nuestra modernidad, permanece atrapado en una interpretación de lo que la propia «interpretación» invita a pensar[1].

1 Bajo mano aparecerán implicados motivos o intereses más específicos, que me limito a indicar como recordatorio al no poder desarrollarlos: 1º de hecho, la cuestión general de una historia rigurosa de la interpretación, desde la Antigüedad hasta nuestros días, que no se conformaría con comentar sus conceptos, sus doctrinas y sus procedimientos, sino que intentaría seguir el hilo conductor de un *incesante* desbordamiento de la interpretación por la *hermenéutica*; encontraremos de paso algunos elementos muy sucintos; 2º de forma más concreta, la siguiente cuestión: el marco histórico-teórico de la hermenéutica filosófica moderna se define por las referencias que, de Schleiermacher a Gadamer, pasando por Dilthey, Bultmann, Ricœur, en particular, subrayan lo que por premura denominaré los dos pensamientos construidos sobre la «interpretación» que encarnan Nietzsche y Freud. Sin duda estos pensamientos no son omitidos, pero en general no cuestionamos en los «hermeneutas» lo que significa el surgimiento de semejantes pensamientos en los que la «interpretación» sufre tal vez un desajuste que no es ajeno a su desestabilización en Heidegger. En este sentido, habría que recordar que *De l'interprétation* de Ricœur está dedicado a Freud (Seuil, 1965) [*Freud: una interpretación de la cultura*, traducción al castellano de A. Suárez, México, Siglo XXI, 1987]. [Las traducciones de los textos citados por Nancy son nuestras. No obstante, cuando existe traducción al español de los textos que se citan, ofrecemos la referencia. (Nota de los trad.)]. Pero ahí la interpretación freudiana es convocada y criticada en el interior del contexto hermenéutico. En ciertos aspectos, lo mismo ocurre con el estudio de Nietzsche a cargo de J. Granier (*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966), marcada por una comprensión de la interpretación nietzscheana que se ajusta a la conceptualización habitual de la «interpretación». Sarah Kofman, por el contrario, ha prestado atención a las complejidades y ambivalencias de la interpretación en Nietzsche (*Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972) y en Freud (*Quatre romans analytiques*, Galilée, 1973) [*Cuatro novelas analíticas*, Buenos Aires, Trieb, 1978]. Fuera del ámbito hermenéutico, el motivo nietzscheo-freudiano de la interpretación apenas ha dado lugar en la modernidad más que a una especie de aclamación jubilosa de la «interpretación infinita» que no merma, a la postre, el concepto más clásico de la interpretación. Cfr., entre otros ejemplos, Christian Descamps: «No hay más que interpretación de interpretaciones, lo que está muy bien y es muy gozoso», (*Le symbolisme*, Congrès de psychanalyse de Milan, Galilée/Spirali, 1981, p. 47).

Por ello, habrá que retrotraer, para empezar, la forma moderna del motivo hermenéutico al lugar filosófico de donde se supone que procede: esto es, a la «*hermenéutica*», que recibe de Heidegger el encargo de caracterizar el acceso, fuera de la «metafísica», al pensamiento del ser en cuanto ser. Se pondrá de manifiesto que tal pensamiento no apela ni a un método ni a una hermenéutica previa (destituye incluso la hermenéutica como tal), sino que ahí el *ser* en cuestión se da a sí mismo y únicamente en una *hermeneía* cuyo sentido «más original» deberá elucidarse. O incluso: el *ser* no es algo cuyo *sentido* se alcanzaría por vía hermenéutica, sino que la *hermeneía* es el «sentido» de este ente que somos nosotros, «hombres», «intérpretes» del *lógos*. Ninguna «filosofía de la interpretación» está a la altura de esta «humanidad».

Pero más allá del mismo Heidegger, e incluso debido a él, habrá que remontarse hasta el documento filosófico más antiguo sobre la *hermeneía*: al *Ion* de Platón. Es decir, como se verá, una vez más, al compartir y al dialogar de la filosofía y de la poesía. Pero de tal manera que, a través de él, será al diálogo en general, o a la «comunicación», adonde habrá que llegar. Ninguna «filosofía de la comunicación» (en la medida en que confrontada con la «comprensión del discurso del otro», reúne los presupuestos esenciales de una filosofía de la interpretación) está a la altura de lo que en adelante requieren, en la sociedad de los hombres, la «comunicación», el «diálogo» y, por consiguiente, la «comunidad»[2].

2 Todas estas cuestiones guardan sin duda una relación muy estrecha con la teoría benjaminiana de la lengua, de la traducción, de la crítica literaria y de la relación del arte con la historia y con la ciudad. No puedo, empero, ocuparme aquí de Benjamin.

Este intento de exploración de lo que podemos arriesgarnos a llamar la mala interpretación moderna de la interpretación, no tiene más que un propósito: servir de preámbulo o de incitación para reevaluar *nuestra* relación, como intérpretes de este diálogo que nos reparte en nuestra escena «humana» y que así nos imparte nuestro ser o nuestro «destino». Nada menos que, indisociables, otra *poética* y otra *política* de la partición de nuestras voces.

I

Para empezar, me interesa el gesto con el que Heidegger logró articular el motivo de la interpretación partiendo del de una *hermenéia* «más original», o bien, si resulta más exacto expresarlo así, el gesto con el que desarticuló la hermenéutica para abrirla a una dimensión completamente diferente del *hermeneúein*.

Lo que está en juego en este gesto no es sino el famoso *círculo hermenéutico*. No como una mera característica especial de la hermenéutica (de la que el círculo sería, bien el recurso privilegiado, bien la aporía específica), sino con todo el valor de un principio constitutivo de la hermenéutica, o de la interpretación como tal y en general.

Como es sabido, la empresa de *El ser y el tiempo*[3] encuentra su posibilidad inaugural en cierto tratamiento –indisolublemente «metodológico» y «ontológico»– del círculo hermenéutico. Por lo demás, y a este respecto, el pensamiento de Heidegger, es decir, el pensamien-

3 Que, en este sentido, no puede disociarse en absoluto de todo cuanto se produjo después en Heidegger, de lo que dará fe el texto mucho más tardío sobre la *hermenéia del ton*. No puedo hacerme cargo aquí de los problemas de la «*Kehre*»; simplemente me permito remitirme a la continuidad explícitamente reconocida del segundo de estos textos con el primero.

lo que se pregunta por la *clausura*[4] de la *metafísica*, no puede separarse de una explicación fundamental con la hermenéutica (de una *Auseinandersetzung*, como dicen los alemanes: de un debate o de una confrontación para involucrarse y excluirse recíprocamente). Esto no es casual: la hermenéutica está implicada de manera esencial en la metafísica. A esta implicación pertenece el círculo hermenéutico. La clausura es también la del círculo y, al igual que este –según lo que nos queda por examinar–, se cierra y se abre, se reparte en el texto de la filosofía.

Antes de examinar el tratamiento de este círculo por Heidegger, consideremoslo en su forma clásica (entiéndase, la forma que ha recibido *después de* Heidegger). Ricoeur ha proporcionado su enunciado más directo y, como él mismo así lo califica, el más «brusco»: «hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender»[5]. No hay duda de que este enunciado hace

4 Siguiendo el término y el concepto, de Derrida. A modo de recordatorio: «pero se puede pensar la clausura de lo que no tiene fin. La clausura es el límite circular en cuyo interior la repetición de la diferencia se repite indefinidamente» (*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 367) [*La escritura y la diferencia*, traducción al castellano de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 343]. Desde esta repetición de la diferencia en la clausura tendremos que leer más adelante la reinscripción «hermenéutica» de Platón en Heidegger. Respecto a la interpretación, la diferencia sería, para Derrida, la siguiente: «Hay dos interpretaciones de la interpretación (...). Una busca descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraen al juego (...). La otra, ya no vuelta hacia el origen, afirma el juego» (*Ibid.*, p. 427) [trad. cast., pp. 400-401]. Debe tratarse aquí de la clausura y de la diferencia de la interpretación, con esta diferencia suplementaria –me atrevo a decir–, la cual no se tratará siquiera ya de una interpretación de la interpretación o, incluso, llegando al límite, esa segunda «interpretación» llega a ser ella misma lo otro de la interpretación. A propósito de Derrida, consúltese Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, éd. du CNRS, 1977.

5 *Finitude et culpabilité*, t. II, Aubier, 1960, p. 326 [*Finitud y culpabilidad*, traducción al castellano de C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Melonil, Madrid, Trotta, 2004, p. 485].

intervenir, junto con la «creencia», un elemento aparentemente extraño a la filosofía. La hermenéutica de Ricoeur se dirige, aquí, a lo «sagrado». Pero no es lo «sagrado» lo que determina por sí mismo un régimen de la «creencia»: lo «sagrado» no es menos objeto de la filosofía que otros, y Ricoeur no está introduciéndonos subrepticiamente en el terreno de la fe[6]. La *creencia* en cuestión designa su noción habitual: la adhesión a un sentido (que no es necesariamente «sagrado») en ausencia de evidencia inmediata y de discurso demostrativo. Esta noción responde, en efecto, aunque sea de manera «brusca», al requisito estrictamente filosófico del círcu-

6 — El mismo se explicó al respecto en *De l'interprétation* (op. cit., p. 50 y ss.) [trad. cast., p. 60 y ss.], en donde además volvemos a encontrar el problema del círculo hermenéutico. Ahora bien, en este punto debería comenzar una discusión compleja y rigurosa. Ricoeur decide separar con rotundidad la interpretación conforme al modelo filosófico («alegórico») y la interpretación cristiana del «kerigma». Así es como puede escribir: «estoicismo y platonismo únicamente proporcionarán un lenguaje, incluso un exceso comprometedor y equívoco» (en la relación interpretativa que la Nueva Alianza mantiene con la Antigua; en el breve texto, pero muy denso y sugerente que es el prefacio al *Jésus* de Bultmann, Seuil, 1968, p. 19). Ahora bien, el «kerigma» es esencialmente *anuncio* («interpelación», «buena nueva», *ibid.*, p. 16). La atención que prestaremos a Heidegger y Platón nos aventurará más adelante en dirección al «anuncio». No es tan seguro que la intrincación de lo filosófico y de lo religioso no pueda ser más profunda y estrecha que como la piensa Ricoeur. (Pero lo que diferencia a la fe consiste en que guarda relación con el anuncio de una persona privilegiada). Con esta observación no hago más que prolongar en cierta medida, al menos en su versiente filosófica, la exigencia manifestada por Ricoeur (en el mismo texto) contra Bultmann o más allá de Bultmann, de una atención más exigente —y sin intención teológica previa—, dirigida a lo que en Heidegger conforma el régimen exacto de la «pre-comprensión», a saber: la analítica del ser-*ahí*. Veremos cómo es precisamente esta analítica la que impone un desbordamiento del modelo del círculo comprendido en esta otra formulación (ya no «psicológica», sino «metodológica») que Ricoeur enuncia aquí: «es el círculo constituido por el objeto lo que regula la fe y el método lo que regula la comprensión (...). La hermenéutica cristiana es impulsada por el anuncio al que se refiere el texto». Los análisis que siguen mostrarán lo que filosóficamente se aleja, sin convergencia posible, de este modelo. Pero en este alejamiento ninguna «verdad» triunfa sobre otra. Se trata únicamente de la inconmensurabilidad recíproca de la fe y de la filosofía.

lo hermenéutico. Y eso es así, se tenga o no en cuenta la última instancia cristiana de la proposición de Ricoeur, o se tenga en cuenta o no el papel capital que desempeña en la historia de la hermenéutica la exégesis de los libros sagrados. O bien, de manera más exacta: no se puede dejar de tener en cuenta ese papel, lo que no significa que la hermenéutica filosófica tenga que ser diferenciada o depurada de la hermenéutica religiosa. Por el contrario, esto significa que esta última, desde los Padres griegos hasta Schleiermacher y, después, hasta Bultmann, no ha sido posible más que en el espacio de la filosofía y según una determinación hermenéutica fundamental de la filosofía[7].

El requisito filosófico de la hermenéutica es entonces el de un preliminar de la creencia, es decir, de una anticipación precomprensiva de aquello mismo que se trata de comprender, o de aquello a lo que la comprensión debe finalmente conducir. Para Ricoeur, que define esta cuestión como una «participación en el sentido», esta participación anticipada se dirige a lo sagrado. Constituye la adhesión mínima necesaria para orientar la investigación, para dotarla de su cuestionamiento propio y de su «en vistas a lo cual». Orientado y guiado de este modo, el procedimiento hermenéutico permitirá llegar a la creencia misma, a la que este procedimien-

7 Dicho de otro modo incluso: no es la religión la que ha dado a la filosofía una figura de la hermenéutica, es la filosofía –es decir, aquí la onto-teología como la entiende Heidegger– la que ha vinculado la hermenéutica con la religión. El «círculo hermenéutico» es sin duda (onto)teológico por naturaleza y en todas las circunstancias. Lo cual, por lo demás, no permite ninguna conclusión respecto a la «interpretación» religiosa *fuera* de la onto-teología (pero, ¿de qué estaríamos hablando entonces?). Tal vez habría que arriesgarse a prolongar la nota precedente hasta decir: por lo que a la *fe* respecta, esta bien podría ser, pese a las apariencias, totalmente ajena a la hermenéutica (sin que por ello se colme el abismo que la separa de la filosofía, o del pensamiento).

to convierte en una «segunda ingenuidad» o «ingenuidad crítica», que vendrá a reemplazar a la «primera ingenuidad», es decir, a una adhesión inmediata con lo sagrado que el mundo moderno ha perdido. El círculo hermenéutico tiene entonces la naturaleza y la función de una doble sustitución: la creencia anticipada sustituye a la antigua creencia perdida (a una primitiva adhesión con el sentido o a una primitiva adherencia del sentido), y la creencia mediatizada por la interpretación crítica reemplaza para acabar a esta creencia perdida y a la creencia anticipada. Esta última sustitución presenta en definitiva los rasgos de una *superación* dialéctica: la inmediatez de la participación en el sentido se suprime y se conserva en el producto final del proceso hermenéutico. El círculo de este último supone por tanto tres rasgos determinantes: una inmediatez originaria (perdida), la intervención de un sustituto de este estado originario y la superación de este sustituto.

El círculo hermenéutico depende así de la suposición, o la presuposición, de un origen: origen del sentido y de la posibilidad de participar en él, origen infinito del círculo en el que el intérprete está siempre atrapado. El círculo no está formado sino del movimiento de un origen, perdido y reconquistado por la mediación de su sustituto. Este sustituto, al posibilitar la correcta dirección de la investigación interpretativa, implica un modo de conservación o de preservación del origen, incluso en su pérdida. La hermenéutica exige, profundamente, de un modo poco inteligible quizás, que la «participación en el sentido» no conozca una interrupción absoluta. Respecto a esta profunda continuidad, la hermenéutica representa el proceso de una historicidad que al mismo tiempo vale como suspensión *y* como reactivación de la continuidad.

Designa, de manera muy acentuada, la *historia* de una *permanencia* y de una *remanencia*[8], es decir, la posibilidad del retorno de un (o a un) origen.

Esta posibilidad –sentida como una necesidad– ha obsesionado al idealismo romántico con el que nace la filosofía moderna, y hasta puede que lo haya constituido como tal: como el pensamiento del retorno del origen. Concretamente, ha determinado una idea de la hermenéutica de la que Schleiermacher es el principal representante[9]. La hermenéutica de Schleiermacher radica en la exigencia del retorno del o al origen. Este retorno adopta simultáneamente la forma precisa, que proviene del ámbito estético, de la reconstrucción de la significación original de una obra[10], y la forma más compleja, que proviene del ámbito religioso, de la comprensión de los símbolos que son las representaciones religiosas: en la comprensión del símbolo, en efecto, alcanza

8 De ahí el motivo dominante de la *tradición*, perdida y resucitada, que domina la hermenéutica general de Gadamer (*Vérité et méthode* –las principales líneas de una hermenéutica filosófica–, 1ª éd. 1960, trad. francesa de Étienne Sacre, Seuil, 1975) [*Verdad y método*, traducción al castellano de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003], precedida en este sentido por el pensamiento de Dilthey, que aquella se esfuerza por superar accediendo a los verdaderos medios de una comprensión anticipada de la tradición: es decir, sustituyendo la correspondencia diltheyiana de las *Erlebnisse* individuales por la pre-comprensión proporcionada por las «grandes formaciones» socio-políticas y culturales.

9 Por lo que respecta al lugar de Schleiermacher en la apertura del pensamiento de la hermenéutica, cfr., además de la de Gadamer, dos obras bien distintas: Pierre Berthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, Brill, 1963, y Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. En especial habría que presuponer aquí el análisis de Schleiermacher por parte de Werner Hamacher en *Hermeneutische Ellipsen* (en Textbermeneutik, Ulrich Nassen ed., Paderborn, 1979). Como anuncia su título, este estudio consigue deformar y «abrir» el «círculo» de Schleiermacher (ese círculo «primitivo» cuyo enunciado es que el todo se comprende desde la parte, y la parte desde el todo) hacia la dimensión de una hermenéutica como inacabable relación con el otro.

10 Cfr. la caracterización de Schleiermacher por Gadamer desde el concepto de «reconstrucción», *op. cit.*, p. 96-97 [trad. cast. p. 196].

su plenitud el elemento originario (y original) del *sentimiento* religioso. Ahora bien, este sentimiento es originario, en concreto, por cuanto fundamentalmente no es sino la inmediata conciencia de sí, es decir, el *sujeto* según Schleiermacher[11].

En su acto de nacimiento, la hermenéutica moderna es la operación –mediada por una historia y como historia– de la superación o de la reapropiación de un sujeto, de un sujeto del sentido y del sentido de un sujeto[12]. Poniendo en escena las dos grandes vertientes de la interpretación cristiana (a su vez retomadas, transformadas y superadas en la hermenéutica moderna), podríamos decir: la interpretación alegórica del sentido siempre proporciona el sujeto, y la interpretación gramatical del sujeto siempre proporciona el sentido...

El círculo hermenéutico es el proceso de esta doble interpretación, cuya condición está entonces formada por la presuposición del sentido, o por la del sujeto, según la vertiente o el momento que se quiera privilegiar. La *creencia* hermenéutica, en términos generales, no es más que esta presuposición, que puede adoptar alternativamente –o, por lo demás, simultáneamente– la figura filosófica de la pareja del sentido y del sujeto, la figura religiosa del don de la revelación en el símbolo, la figura estética de la obra original y de su tradición.

* * *

11 Estas breves indicaciones sin duda simplifican en exceso el contenido de los textos de Schleiermacher. Por extensión, simplifico también las complejas vicisitudes de la historia de la hermenéutica, de sus escuelas y de sus conflictos, desde Schleiermacher hasta nosotros. Sólo tenía en mente el envite general de lo que distingue *toda* interpretación de la *hermenéutica*.

12 Los rasgos hegelianos que de esta forma van acumulándose en torno a la hermenéutica están de sobra justificados por la relación que el propio Gadamer mantiene con Hegel, lo que sin duda funciona como una explicitación coherente y pertinente para toda la hermenéutica.

Si la interpretación se define como un procedimiento hacia la comprensión de un sentido, su norma fundamental es entonces que el sentido debe proporcionarse de antemano al intérprete –en forma de una anticipación, de un «en vistas a lo cual» (de un *Woraufhin*) o de una «participación»–. El sentido debe ser *pre-dado*, lo que tal vez no sea sino una condición muy general del propio *sentido* (¿cómo podría haber sentido sin un sentido, previo al sentido, del sentido mismo? –lo que puede comprenderse tanto en el sentido semántico como en el direccional de la palabra «sentido»–). Pero esto quizás excluya que el sentido esté pura y simplemente *dado* –con todo lo precisa que es la idea del *don*, a la que no convienen ni la anticipación ni la premonición–. Habrá que volver sobre ello. Digamos, por el momento, que la condición más general de la hermenéutica, en cuanto proceso del sentido y del sujeto, es la condición circular de una *pre-comprensión*.

La problemática general de la hermenéutica contemporánea[13] se aventuró en el motivo de la *precomprensión* gracias a la intermediación de la hermenéutica teológica de Bultmann. Bultmann tomó este motivo de Heidegger. Y es aquí donde nos encontramos en una encrucijada. En la transmisión de la tradición de la hermenéutica moderna a Heidegger y en la transmisión de Heidegger a Bultmann (o en la *interpretación* de la hermenéutica por Heidegger y de Heidegger por Bultmann) está en juego el destino filosófico de la interpretación –o incluso: está en juego la interpretación filosófica de la hermenéutica–.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger convoca el motivo hermenéutico en razón del concepto, que él mismo pone en práctica, de la precomprensión. Ahora bien, ¿se trata de

13 Cfr. las *op. cit.* de Ricœur, Gadamer, Barthel, Greisch.

una anticipación de un sentido (sujeto) original, perdido y por reconquistar? –Ésa es toda la cuestión–.

Existen dos indicaciones cuya índole podría hacer dudar de la existencia de una correspondencia simple entre el círculo hermenéutico y la precomprensión heideggeriana –y hacer dudar, por consiguiente, de la interpretación hermenéutica (gadameriana o bultmanniana) de Heidegger–. La primera indicación se encuentra en el complejo tratamiento que Heidegger le da al círculo hermenéutico como tal, y en la distancia que, frente a este círculo, marca de una manera muy evidente. La segunda indicación se debe al abandono, después de *El ser y el tiempo*, del término «hermenéutica», abandono sobre el que se explica, mucho más tarde, en *Sobre una conversación del habla* (el «diálogo con un japonés»), donde se hace referencia a la *hermenia* según Platón.

Me gustaría explotar estas dos indicaciones sucesivamente.

***

Para introducir la problemática del círculo hermenéutico y la reevaluación que entraña del «prejuicio» como condición de la comprensión, Gadamer invoca «la fundación por Heidegger de la estructura circular de la comprensión sobre la temporalidad del *Dasein*»[14]. Para apoyar su análisis –que figura a continuación– de la necesidad del círculo, cita el siguiente pasaje de *El ser y el tiempo*:

14 *Op. cit.*, p. 103 [trad. cast., p. 332]. No cabe duda de la legitimidad de considerar esta obra un testimonio de la lectura hermenéutica de Heidegger: él es, en efecto, quien recoge en su conjunto la hermenéutica moderna para constituirla en filosofía. Se queda no obstante por debajo de las precauciones filosóficas de Ricoeur, señaladas con anterioridad, y que exigirían otro examen (pero que, al mismo tiempo, nos enfrentaría con otro problema, el de la fe).

> No se puede depreciar ese círculo calificándolo de vicioso, aunque se acepte su vicio. El círculo revela en él una auténtica posibilidad del conocimiento más originario; no se lo aprehende correctamente más que si la explicación se atribuye como tarea primera, permanente y última no dejarse imponer los haberes y las visiones previas mediante intuiciones y nociones populares cualesquiera, sino asegurar su carácter científico mediante el desarrollo de esas anticipaciones según «las cosas mismas»[15].

Gadamer continuará su análisis sometiéndolo a los principios manifiestos de este texto: 1º asumir la circularidad, es decir, la anticipación del sentido que hay que interpretar; 2º regular esta anticipación no según «prejuicios no transparentes»[16], sino –mediante una «toma de conciencia» y un «control»[17] de las anticipaciones– según «las cosas mismas», siguiendo el precepto fenomenológico retomado aquí por Heidegger.

Se trata de preguntarse ahora si la comprensión de Gadamer está ella misma regulada conforme a la «cosa misma» de Heidegger –al menos en la medida en que podamos seguir empleando todavía la imagen del círculo, lo que precisamente hay que examinar–. Para ello hay que recordar al menos a grandes rasgos el conjunto de la problemática «hermenéutica» de *El ser y el tiempo.*

15 *Ibid.*, p. 104 [trad. cast., p. 332].

16 *Ibid.*, p. 108 [trad. cast., p. 336].

17 *Ibid.*, p. 107 [trad. cast., p. 336]. El recordatorio de la consigna husserliana de las «cosas mismas» indica que el análisis que hay que hacer de la hermenéutica heideggeriana es paralelo al que se refiere a la relación de Heidegger con la fenomenología. Cfr., sobre ese asunto, además del propio Heidegger, Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, de Gruyter, 1970, y la relación, que establece Derrida, entre los análisis de Husserl y los de Heidegger. Un estudio preciso y precioso de Jean-François Courtine, *La cause de la phénoménologie*, apareció después de la redacción de este texto (en *Exercices de la patience*, nº 3/4 «Heidegger», Paris, Obsidiane, 1982); sin que sea su objeto, se acerca mucho a la cuestión hermenéutica.

La cuestión del círculo se presenta una primera vez en el §2, con el título de «la estructura formal de la pregunta por el ser». En cuanto *pregunta*, esta cuestión depende del modo de ser del ente que cuestiona, de este ente «que somos nosotros mismos». Su planteamiento «exige por tanto una explicación (*Explikation*) previa y adecuada de un ente (el ser-ahí) en lo que respecta a su ser». Dicho de otro modo, hay que «determinar *en su ser*» al ente que cuestiona para poder plantear la pregunta por el ser. Por tanto, ha de darse de antemano la posibilidad de determinar, y por ende de comprender o de pre-comprender, el ser del ente que cuestiona para preguntar acerca del ser del ente en general. Heidegger añade a continuación: «¿No se torna, sin embargo, semejante empresa en un círculo?». De entrada descarta la objeción en nombre de la esterilidad general de todas las objeciones «formales», lo que deja entonces abierta la posibilidad de una aprehensión distinta, no «formal», del círculo, que ya no plantearía objeción alguna. Después, continúa: «pero, por lo demás, no hay ningún círculo en ese modo de plantear la pregunta». Lo justifica de este modo: la determinación del ser de un ente no supone que se disponga de un concepto del ser. De otra manera, «jamás podría haberse constituido ningún conocimiento ontológico». No hay, pues, presuposición de un *concepto* o del «objeto de la investigación». Sí hay una presuposición, pero en el sentido en que «nos movemos necesariamente» en «la comprensión ordinaria del ser». Esta comprensión concierne «*a la constitución esencial del propio ser-ahí*».

La presuposición no es aquí, por consiguiente, la petición de principio de un concepto del ser, ni, en general, la anticipación de un sentido del ser (ni, de manera más general aún, la anticipación de un sentido del sentido). Es

el «planteamiento», la «posición» ya dada de «el objeto cuestionado (el ser)» en el «preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente». El ser es una cuestión, hay un cuestionamiento (por tanto una «intención») por el ser, o incluso, de manera más simple y más fundamental, está en cuestión el ser (lo que tal vez rehúya no sólo la forma de la indagación deductiva, sino la forma más amplia de la pregunta-respuesta como tal) porque el ser del ser-ahí no consiste más que en esto: «este ente se relaciona él mismo con su ser en su ser» (§9). Lo presupuesto es esta relación con el ser. Pero no es presupuesta por nadie, por ninguna orientación previa de la indagación («la cuestión del ser» tal vez no sea una *cuestión* y tal vez no esté *orientada*). El ser no se presupone sino como la relación con el ser –del ser-ahí–. De esta manera, no se presupone precisamente como el objeto o el término *con el cual* esa *relación* tendría algo que ver, como sería el caso en una premonición, en una vaga intuición[18], o en la aportación de una tradición que anticiparían este objeto. Digamos que el ser está aquí infinitamente menos anticipado que según ese modelo interpretativo clásico, y, sin embargo, está infinitamente más presupuesto: está presupuesto *como la relación misma*. El ser es presupuesto como la relación con el ser que determina el ser del ser-ahí. Es presupuesto como el propio ser-ahí, como la facticidad del ser-ahí.

Estaríamos tentados de decir: nada está presupuesto, el ser-ahí está solamente puesto, planteado. Así es, pero esta posición *es la posición de la presuposición*, que constituye la

18 Heidegger habló de la «comprensión ordinaria y vaga del ser» que «es un hecho» (§2), y es cierto que el análisis de *El ser y el tiempo* difícilmente se separa, en ciertos aspectos, de un modelo interpretativo-circular. Este análisis *presupone*, sin embargo, en la forma de la presuposición que intenta manifestar, la transgresión de ese modelo –a la que, finalmente, habrá conducido–.

relación con el ser como ser del ser-ahí. «Plantear», «poner» el ser-ahí no es en absoluto «presuponer»: no es dar crédito a una posición empírica presupuesta como la del ser-ahí (por ese motivo el ser-ahí no se llama «el hombre»), ni presuponer cualquier cosa respecto al «ser» con el que el ser-ahí está en relación. Significa, por el contrario, que presuponer el ser del ser-ahí no es poner ni plantear nada: ni una determinación, ni una anticipación. La «presuposición» del ser no es ni posición, ni suposición, ni presuposición. Es aquello en lo que el ser-ahí siempre se ha precedido ya, sin por ello poner o anticipar nada salvo *la* propia «presuposición» (del ser). Esta «presuposición» no es tal: cuando hablamos de una presuposición, la suponemos anterior a aquello respecto a lo cual hay presuposición; en realidad, de ese modo la consideramos *posterior* a una posición, sea cual fuere (ideal, imaginaria, etc.), de eso que podemos «presuponer». Pero aquí *nada* precede a la presuposición, no hay un «eso» –y sobre todo no como «el ser», que no es nada fuera de la presuposición–. «Eso» es la «presuposición», que no es sino posterior y anterior a sí misma –es decir, al ser-ahí–. Según esto, podríamos llamarla presuposición «absoluta», pero este «absoluto» no sería más que el del puro y simple comienzo dado en el ser-ahí y por el ser-ahí. Dicho de otra manera, la presuposición «absoluta» está esencialmente vinculada con la *finitud* «absoluta».

Finalmente –pero esto no constituiría un *fin*–, el único ser presupuesto es el ser de la presuposición. Lo que ofrece, si se quiere, una forma extrema del círculo: ahora bien, en esta extremidad el círculo como tal estalla en pedazos, se contrae en un punto o bien desquicia su circularidad hasta hacer imposible allí la coincidencia entre un comienzo y una culminación. Ya no se tratará de llegar, en

la investigación, hasta el sentido de un ser que se habría anticipado (lo que *supondría*, en este caso, un origen del ser como anterior al ser-ahí –o al *ahí* del ser–, o, lo que vendría a ser lo mismo, un ser como origen del ser-ahí, haciendo posible su anticipación por intuición, reminiscencia o cualquier otro modo de *intención*. Se tratará de dejar a la investigación –la pregunta– desplegarse *en cuanto* «sentido» del ser que se «presupone» en el ser del ente-cuestionador (en último término, puede que no tengamos que enfrentarnos a una respuesta que la pregunta hubiera «pre-juzgado», sino a la propia pregunta como respuesta y por ello quizás despojada de su estatuto de «cuestión»).

Por ello, si de lo que se trata es de regirse conforme a «las cosas mismas», la *cosa misma* muestra aquí no ser sino la cosa misma de la presuposición; es decir, esta «cosa misma tan profundamente oculta» que Heidegger toma de Kant (§6). Lo que significa que la *cosa* se define aquí por su «ocultamiento», en el sentido de que este no puede ser medido o valorado de forma anticipada. La «cosa misma» del ser *es* el carácter inasignable de su «cosa misma». No es la presuposición de su ocultamiento, sino más bien el ocultamiento de su ser-presupuesto, en una profundidad tal que ninguna anticipación interpretativa podría alcanzarlo, si bien esta profundidad, por contra, está siempre-ya anticipada en toda posición o planteamiento de pregunta y, *a fortiori*, en toda tentativa de interpretación.

Por ese motivo, cuando un poco más adelante Heidegger se dispone a explicitar la tarea de la investigación como la de una hermenéutica, enseguida apela a un sentido «original» de la hermenéutica (oponiéndolo a «la "hermenéutica" en un sentido derivado: la metodología de las ciencias históricas del espíritu» (§7, C), mediante el

cual designa, *vía* Dilthey, todo cuanto hasta aquel momento se había entendido bajo el nombre de hermenéutica).

Este sentido original se alcanza mediante la determinación de la *Auslegung*: «el sentido metodológico de la descripción fenomenológica es *Auslegung*», aquí traducido por *explicitación*. Esta traducción, a diferencia de otra posible: «interpretación», da buena cuenta de lo que el contexto aporta a la palabra *Auslegung*, que va a caracterizar la «*hermenéutica*, en el sentido original de esta palabra». Heidegger describe así la *Auslegung*:

> El λόγος de la fenomenología del ser-ahí tiene el carácter de un ἑρμηνεύειν que anuncia a la comprensión del ser, contenida en el ser-ahí, el sentido auténtico del ser en general y las estructuras fundamentales de su propio ser.

El *lógos* designa, conforme a lo establecido en la sección precedente, el *hacer-ver* algo, el descubrimiento de ese algo como desvelado (*alēthés*). El *lógos* de la *fenomeno*-logía es el «hacer ver por sí mismo aquello que se manifiesta tal como por sí mismo se manifiesta». Este hacer-ver (*sehen lassen*) es ante todo un *dejar* ver. No tiene el carácter de una operación, ni de una intención, sino de una recepción, de una acogida. Lo que hay que dejar ver es lo que «permanece oculto» en la manifestación como su sentido mismo –es el ser–. La fenomenología recibe en este punto una ligera modificación –es lo menos que puede decirse– pero decisiva: ya no se trata de mostrar la constitución de un mundo por un sujeto, sino, por un lado, de dejar ver que la manifestación *es*, y por otro, de ver cómo dejar ver esto a una comprensión que *ya* es comprensión del ser. Por consiguiente, se

trata menos de descifrar un sentido (el del ser) a través de los fenómenos, que de dejar al fenómeno de la comprensión (el ente «ejemplar» que es el ser-ahí) aprehender (recibir) su propia comprensión. Por ello, en el fondo, no hay interpretación alguna; hay este *hermenéuein* que «*anuncia* a la comprensión del ser... el sentido del ser». «Anunciar» (*Kundgeben*) no es ni interpretar ni anticipar. Es, simplemente, si puede decirse así, llevar al habla y de esta manera dar a conocer. No hay nada que interpretar, hay que anunciar el sentido a aquel(lo) que ya lo ha comprendido. El *hermenéuein* no se da junto con esta pre-comprensión, sino que consiste en la *Auslegung* que le anuncia lo que esta comprende[19].

***

La cuestión del círculo regresa mucho más adelante, en el marco del análisis de la *Auslegung* como propiedad del ser-ahí que sigue a la comprensión. (Este análisis preludia toda la analítica del lenguaje).

> Mediante la *Auslegung*, –escribe Heidegger– la comprensión se apropia de lo que ha comprendido a partir de un nuevo modo de comprender. La *Auslegung* no transforma la comprensión en otra cosa, sino que hace que llegue a ser ella misma (§32).

19 Me atengo a esta determinación –la más general y la más formal– del *hermenéuein*. La continuación del texto se propone mostrar cómo la *Auslegung*, determinada como analítica existencial del ser-ahí, consiste en el *anuncio* al ser-ahí de su propia posibilidad en o partir de «su ser ordinario y mediano» (§9), lo que se opone a una «interpretación» como «construcción» «conforme a la diferencia de una determinada manera de existir». Nada es anticipado, si puede decirse así, salvo el ser-*ahí* del *ser*-ahí. Y es *toda* esta analítica la que se plantea con el título de la «primera parte» (que quedó, como es sabido, sin continuación): «La interpretación (*Interpretation*) del ser-ahí...».

Esta transformación de la comprensión en ella misma se lleva a cabo por «la adquisición de la estructura del *als* (del *en cuanto que*)»: es decir, que el ente explicitado (*ausgelegt*) es aprehendido *en cuanto que* tal ente («mesa, puerta, coche o puente»), en su destinación. Ahora bien, no hay comprensión que no comprenda ya este *als*. El *als* de la *Auslegung* no es secundario, derivado, añadido en una etapa ulterior a la primera aprehensión del ente. No depende, en concreto, de la enunciación lingüística, sino que más bien la hace posible. Contra Husserl, este parágrafo afirma que no existe «percepción pura» que no sea ya *Auslegung* (recíproca y aunque no explícitamente, afirma contra Hegel que la «percepción sensible» no comienza con el lenguaje, sino que más bien este comienza con aquella, por debajo de sí mismo, es decir, por debajo del sistema lingüístico y de la conciencia de un sujeto). Incluida en la comprensión más primitiva, la *Auslegung* forma la anticipación del lenguaje por debajo de la expresión explícita (de la expresión expresa, habría que decir): de esta situación singular y decisiva da testimonio involuntariamente la traducción francesa, que yuxtapone aquí la *explicitación* [*explicitation*] para la *Auslegung*, y el adjetivo *explícito* [*explicite*] para designar la *Ausdrücklichkeit*, el carácter expreso, expresado en la lengua, de un enunciado[20].

La *Auslegung* forma la explicitación de lo explícito antes de su expresión, o incluso la explicitación de lo implícito cuando aún es implícito. La lengua como articulación no es aquí primigenia: es primigenia una especie de

20 En el parágrafo siguiente (33), Heidegger escribirá: «el enunciado no puede por tanto negar que extrae su origen ontológico de la *Auslegung* comprensiva. El "*als*" original propio de la *Auslegung* comprensiva según la previsión (*hermeneia* –escrito en el texto en griego–) será llamado un "*als*" existencial y *hermenéutico* para distinguirlo del "*als*" apofántico del enunciado».

ultra-lengua que no es sino la articulación de la *Auslegung en* la comprensión. Esta última articulación *es* por ende el ser del ser-ahí en cuanto que está *en el* mundo. Tal ser se determina por tanto de la siguiente manera: para él, nada hay implícito que sea puro y absoluto. El hecho de que le vaya en su ser la pregunta por el ser (y por su ser) se precisa de este modo: en su ser está la articulación siempre ya dada de la explicitación del sentido del ser (como sentido del *als* de tal o cual ente). Ser *ahí* o estar *en el* mundo es ser como, y según, esta articulación, esta dicción diferencial del *als*, que aún no pronuncia nada, si bien articula la comprensión en sí misma. La *Auslegung* no se da entonces sin una *anticipación* (*Vorgriff*) que «la funde». Cada *als* se anticipa a partir de la comprensión del todo como todo finalizado, o como totalidad de afinidades (*Bewandtnisganzheit*). Esta misma comprensión «no tiene necesidad de ser adquirida explícitamente (*explizit*) por una *Auslegung* temática». Lo que no impide –todo lo contrario– que esta comprensión, que posibilita la adquisición previa (el sentido global, por así decir) a partir de la cual un sentido determinado es anticipado, conlleva necesariamente en sí misma, como toda comprensión, la articulación de una *Auslegung* no explícita. Dicho de otro modo, la *Auslegung no actúa a partir de una anticipación predada; antes bien, en su estructura y en su sentido fundamental, la Auslegung se anticipa ella misma.* Su anticipación es la estructura misma del *sentido*, de este sentido «*estructurado por la anticipación*», como se dice un poco más adelante.

Según lo anterior, el sentido que articula la *Auslegung* no está en absoluto dado antes de ella, ni antes del ser-ahí. Dicho sentido estructura «la revelación (o la apertura, *Erschlossenheit*) que pertenece a la comprensión». La *Auslegung* anticipadora no es sino la apertura del sentido como propiedad ontológica del ser-ahí.

Es así como hay círculo: «la *Auslegung* debe haber comprendido ya lo que hay que *auslegen*». Heidegger recuerda que la interpretación (*Interpretation*) filológica (de forma derivada, por tanto) ya conoce el fenómeno del círculo. También recuerda que en buena lógica se trata de un «*circulus vitiosus*». Sin embargo, sostiene que el círculo al que nos conduce «es la expresión (*Ausdruck*) de la *estructura* existencial de *anticipación* del ser-ahí». Y es entonces cuando pronuncia la «defensa» del círculo que hemos visto ya en la cita de Gadamer. A partir de ahora, sabemos mejor cómo ha de leerse esta «defensa». El «círculo» no es más que una «expresión». El parágrafo concluye así:

> Sin embargo, si se tiene en cuenta que [la imagen del] «círculo» depende ontológicamente del modo de ser del ente subsistente (subsistencia) (*Vorhandenheit/Bestand*), deberá evitarse caracterizar ontológicamente algo como el ser-ahí con la ayuda de ese fenómeno.

El círculo, la expresión o la imagen del círculo, la denominación «círculo» y, por consiguiente, la figura y el concepto del círculo, sólo habrán constituido, por tanto, una concesión provisional a una forma de hablar, la de la interpretación filológica (y religiosa), y a una forma peligrosa, pues reenvía a la determinación del ser como subsistencia-permanente (tal es la determinación cartesiana, cfr. los § 20 y 21), como sustancia y como sujeto. Dicha expresión o imagen, dicha denominación no alcanza la determinación *existencial* del ser, la del ser-ahí, y no alcanza, por tanto, la comprensión, la *Auslegung* y la anticipación como tales. El «círculo» no alcanza ontológicamente la circularidad (si puede decirse así...) existencial del ser-ahí. O incluso: *el «círculo hermenéutica» no alcanza fundamentalmente la anticipación hermenéutica del sentido en el ser-ahí.*

Si el «círculo» no alcanza este *hermenéuein*, ello se debe a que este no *parte* de un preliminar (creencia o «participación en el sentido») para superarlo en una comprensión erudita. El *hermenéuein* existencial consiste en que el sentido –que de ningún modo es anterior (y si lo fuera, ¿cuál sería entonces su ser?)– *se anuncia* al ser-ahí, o *se abre* en el ser-ahí, como su propio anuncio y como su propia apertura, por los cuales el ser-ahí ex-iste, esto es, precisamente, no *subsiste en propiedad* como el sujeto de un acto de comprensión, de elucidación y de interpretación[21]. El ser del sentido es anunciarse –es el ser-*ahí* que este anuncio determina y estructura–. Que el sentido se anuncie o se abra constituye una determinación «más originaria», si se

21 Como vemos, lo que está en juego en el *hermenéuein* no es más que el envite general, desde el punto de vista metodológico (lo que de manera idéntica quiere decir desde el punto de vista ontológico; cfr. el texto de Courtine citado en la nota 17), de la empresa de *El ser y el tiempo*. Habría que completar este apunte con la consideración de la *presuposición*, por cuanto ella pertenece a la *verdad* (§44, C: «tenemos que presuponer la verdad porque esta presuposición ya *está* incluida con el ser del "nosotros"»), y por la última consideración, en el §63, de la cuestión del «círculo» a la luz de la determinación del ser-ahí como *Selbstauslegung* y del sentido ontológico del cuidado: la forma de la argumentación respecto al círculo sigue siendo la misma, y la «inadecuada expresión de "círculo"» únicamente se conserva para indicar «la estructura fundamental del cuidado. Constituido originariamente por esta estructura fundamental, el ser-ahí siempre ya se ha anticipado por-delante-de-sí mismo». Aquí la «situación hermenéutica» se revela totalmente como la situación existencial del ser-ahí, opuesta a todo procedimiento que «"partiría" de un yo privado de mundo, para construirle después un objeto y una relación ontológica con este objeto privada de fundamento». Ahora bien, habría incluso que llegar a inscribir esta «situación hermenéutica» en «la temporalidad de la comprensión» (§68, a), para enlazar con la última cuestión de *El ser y el tiempo*, la que debería abrirse al análisis del tiempo como «horizonte del ser»: *«¿Cómo una comprensión que revela (que abre) el ser, conforme al ser-ahí, es en general posible?»*. La última cuestión es también una cuestión hermenéutica o, más rigurosamente, es la cuestión de lo que constituye el ser-ahí como tal, es decir, según la temporalidad, en un modo fundamentalmente «hermenéutico». Se presupone que constitución temporal y constitución hermenéutica son la «misma». No –qué duda cabe– porque la interpretación tenga lugar en el tiempo y conforme al tiempo, sino tal vez porque el tiempo mismo «es» el *hermenéuein*.

quiere, o «archi-originaria», es decir, archi-arcaica, del origen, que deshace, por eso mismo, la asignación de un origen del sentido y del origen infinito del círculo. Pues aquello más arcaico que lo arcaico ya no es arcaico ni arcóntico, sin ser, no obstante, posterior o derivado. Lo que se abre (siempre una boca) no es ni primero ni segundo, y lo que se anuncia (siempre el sentido) no se precede ni se sucede. No basta con decir que estamos siempre-ya atrapados en el círculo, si por ello se entiende que estamos siempre-ya *originados*. El origen mismo (que es tanto el sentido como la boca del intérprete) está siempre-ya desprendido de sí mismo, por la abertura y el anuncio según los cuales adviene algo de sentido. De manera análoga, allí donde la hermenéutica, como se ha dicho, implica que la participación en el sentido nunca se interrumpe en profundidad, el *hermeneúein* no permite siquiera considerar semejante implicación. Con dicho *hermeneúein* no se trata ni de discontinuidad ni de continuidad, sino de un latido –eclipse y resplandor a la vez, *síncope* de la partición del sentido– en donde el sentido se abre. Una apertura –en el sentido activo del término– no está ni interrumpida ni ininterrumpida: abre, se abre. La *historia* que implica el *hermeneúein*, o en la que él está implicado, es, desde entonces, bien distinta del proceso histórico de la hermenéutica. El *hermeneúein* pertenece al *tiempo* como apertura, comienzo, envío –no a la Historia como culminación dialéctica o asintótica del tiempo–.

En una palabra, la hermenéutica anticipa el sentido, mientras que el *hermeneúein* constituye la estructura anticipadora o «anunciadora» del propio sentido. La primera solo es posible desde el fondo del segundo. Este no define una interpretación, ni en rigor algo así como

una «pre-comprensión». Define lo siguiente: la comprensión no es posible sino mediante una anticipación del sentido que constituye el propio sentido. Y, habría que añadir, esta anticipación *ontológica* es hasta tal punto anterior a toda anticipación como «pre-juicio» de un sentido, que sin duda no abre la perspectiva circular de un retorno final al sentido original, superado y «comprendido». No hay ni fin ni origen para la apertura o para el anuncio «anticipador» del sentido. En su «círculo» (que Heidegger pone entre comillas una vez que lo ha «defendido»), el sentido más bien se abisma más acá o más allá de todo origen. Y podría ser que lo que se abre y se anuncia con el sentido sea precisamente esto: *que el sentido «consiste» en la ausencia de origen y de fin.* En este sentido, el sentido desvía de manera primigenia toda *interpretación* –aunque su *hermenéuein* abra de manera primigenia la posibilidad de determinadas interpretaciones en determinados campos (de la creencia, de la historia, de los textos o de las obras de arte)–. Por ejemplo, se abre así la posibilidad, y la necesidad, de interpretar aquello que denomina el *hermenéuein* existencial, esto es, ese texto de Heidegger. Eso estoy haciendo aquí, actuando a buen seguro según el círculo de una creencia o de una pre-comprensión (procedente del propio Heidegger y de otros que, a su vez, han interpretado a Heidegger y a quienes reinterpreto a través de Heidegger...). Pero lo que llevo a cabo sólo es posible así, precisamente, por cuanto el *hermenéuein* ya se ha abierto, o ha anunciado, no sólo en ese texto de Heidegger (que en sí mismo no es más que una *Auslegung* determinada –todavía prisionera de la hermenéutica que recusa–, cuya determinación, por lo demás, cambiará en la continuación de la obra), sino en *el texto*

en general, en el texto de la filosofía en todo caso, y en cuanto que este texto pone al día desde el comienzo, aunque sea olvidándola, la cuestión del sentido del ser.

***

El ser y el tiempo se esfuerza por entender esta cuestión del sentido como el sentido de una cuestión que se precede a sí misma «hermenéuticamente», esto es, que ya está abierta y anunciada en el ser-ahí cuya existencia estructura. El *hermeneúein* designa esta antecedencia constitutiva, que no es ni la de una intención, ni la de una creencia, ni la de una participación en el sentido –sino que *es* el sentido–. El «sentido» del *hermeneúein* está en este adelantarse a sí mismo del sentido, un adelanto que se podría considerar infinito si no fuera la marca distintiva de la finitud del ser-ahí. Y por eso podría ocurrir que también esté, por lo anterior, en un retraso (infinito/finito) del sentido respecto de sí mismo, en una *différance* que aquí habría que tomar de la «interpretación» de Heidegger a cargo de Derrida. El *hermeneúein*, que antecede-que difiere, no designa lo contrario de un «círculo hermenéutico», sino algo completamente distinto: aquello a lo que todo círculo hermenéutico, lo quiera o no, se halla, como círculo, paradójicamente *abierto*. O sea, a esta alteridad o a esta alteración del sentido, sin la que la identificación de *un* sentido –el retorno del círculo a lo *mismo*– no podría siquiera tener lugar.

La apertura del *hermeneúein* es en este sentido apertura del sentido y al sentido en cuanto *otro*. No a «otro» sentido, superior, trascendente o más originario, sino al sentido mismo en cuanto otro, a una alteridad que defi-

ne el sentido. Así como el ser-en-cuestión del ser en su ser define el ser-ahí conforme a una alteridad y a una alteración de su presencia, de su subsistencia y de su identidad, del mismo modo el *hermenéuein* define –o, mejor dicho, anuncia– que el sentido, este sentido *en cuestión*, es siempre *del otro*, en todos los sentidos de la expresión[22].

Lo que es del otro, o lo que viene del otro (en este caso «ser» es forzosamente «venir»...), ante todo no se interpreta, sino que se anuncia. Ahora bien, en el *anuncio* se pondrá todo el acento de la explicación que se da más tarde, en *Sobre una conversación del habla*, a propósito de la *hermeneia*.

Aunque no sea cuestión de comentar aquí este texto en su totalidad, es necesario recordar que en él la hermenéutica no desempeña un papel episódico: es el hilo conductor, a veces visible, a veces sustraído, del propio diálogo. La primera cuestión dirigida al pensamiento de Heidegger versa, en efecto, sobre el motivo de la hermenéutica en *El ser y el tiempo*. Heidegger acomete una respuesta recordando el origen de este motivo, que, para él, está en la teología y en Dilthey,

22 Es cierto que el motivo del *otro* aparece igualmente en la fundación de la hermenéutica moderna con Schleiermacher, para quien la interpretación es la comprensión del discurso del otro [*autrui*], ante el cual la situación habitual, y no excepcional, es la de la no-comprensión o el malentendido (cfr. M. Frank, *op. cit.*, p. 152 y ss.). De manera distinta lo volvemos a encontrar con el «Totalmente-Otro» de Ricœur (cfr. *De l'interprétation*, p. 505 [trad. cast., p. 459]) y, por supuesto, con la interpretación lacaniana de la hermenéutica freudiana en la problemática del «discurso del Otro». En cada uno de estos casos habría que analizar hasta qué punto se pone en juego la alteridad *del* sentido y no sólo un sentido procedente de un «otro» identificado (y de esta forma dotado de un sentido no alterado). Por lo que respecta a Heidegger, sin duda habría que señalar con J. Greisch (*op. cit.*, p. 33) que la problemática hermenéutica de *El ser y el tiempo* se separa también de sus antecedentes por abandonar el motivo de la relación con el otro [*autrui*]. Explícitamente, al menos, y en un planteamiento de la cuestión no antropológico. Pero más allá incluso de la «alteridad» del sentido que se trata, veremos, en la *Conversación*, aparecer o resparecer un otro [*autrui*] no antropológico.

pero haciendo también referencia a Schleiermacher, del que cita su definición de la hermenéutica: («el arte de bien comprender el discurso de otro»). A continuación indica que en *El ser y el tiempo* «la denominación "hermenéutica"» «no significa la doctrina del arte de interpretar, ni la interpretación misma, sino más bien la tentativa de determinar lo que es la interpretación, ante todo, a partir de lo que es hermenéutico»[23]. Su interlocutor le pregunta qué quiere decir «hermenéutica». A partir de ahí, el motivo explícito se pierde para no resurgir hasta mucho después, cuando se percata de que la cuestión no ha sido dilucidada. Entonces se recuerda que Heidegger a partir de *El ser y el tiempo* abandonó la palabra «hermenéutica». El abandono de un nombre no impide –todo lo contrario– que la significación a la que se apuntaba anteriormente con este nombre se explicite. En el siguiente pasaje, Heidegger proporciona esta explicitación refiriéndose a la *hermeneía* griega:

> La expresión «hermenéutica» deriva del verbo griego ἑρμηνεύειν. Este último se refiere al sustantivo ἑρμηνεύς que puede aproximarse al nombre del dios Ἑρμῆς (Hermes) en un juego del pensamiento más exigente que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses. Trae el anuncio del destino; ἑρμηνεύς es aquel sacar a la luz que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un anuncio. Un sacar a la luz semejante se torna después exégesis de lo que ya ha sido dicho por los poetas –quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo Ion de Platón (534 e), ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, «son los mensajeros de los dioses»–.

23 En *Acheminement vers la parole*, trad. F. Fédier, Gallimard, 1976, p. 96 [*De camino al habla*, traducción al castellano de I. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 74]. Omito los problemas que plantearía esta traducción para un comentario efectivo de este texto; no son decisivos para los pasajes que aquí necesito.

J. Me gusta este pequeño diálogo de Platón. En el lugar que usted indica, Sócrates lleva las relaciones aún más lejos: augura que son los rapsodas quienes llevan al conocimiento las palabras de los poetas.

J. De todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa traer un anuncio y aportar conocimiento[24].

La conversación prosigue desplazándose de la hermenéutica al «habla que da voz a la relación hermenéutica», así como a la propia conversación, que aparece como el intercambio o la «liberación» de dos preguntas dirigidas a lo «mismo»: la pregunta del japonés que apunta a la hermenéutica y la pregunta de su interlocutor, formulada antes, por la palabra japonesa para decir «el habla». Esta «mismidad» de la hermenéutica y del habla desplaza la relación establecida en *El ser y el tiempo* entre la *hermenêia* y el enunciado, aun cuando fuere un desplazamiento imperceptible (pues la conversación reivindica el §34 de *El ser y el tiempo* por haber introducido ya lo que ahora está en juego). Sin embargo, esta «mismidad» no se dilucida temáticamente. Cuando el japonés pregunta por última vez: «¿Cómo expondría usted ahora la relación hermenéutica?», recibe esta respuesta:

Decididamente, quisiera evitar tanto una exposición como cualquier hablar sobre el habla[25].

En lugar de un discurso sobre el habla –o/y sobre la hermenéutica–, es la propia conversación (el *Gespräch*) lo

24 *Ibid.*, p. 115 [trad. cast., p. 91].
25 *Ibid.*, p. 137 [trad. cast., p. 113].

que la conversación, que está a punto de concluir, propondrá como «decir del habla en contrapunto con el habla» (o simplemente «respondiendo al habla»). Como tal, el *Gespräch* debería proceder no de los hombres que en él hablan, sino de un dirigirse, de una interpelación a los hombres por la propia *Sprache*. La conversación debería ser entonces –al menos eso es lo que se da a entender– el anuncio hermenéutico del habla y, al mismo tiempo, el anuncio de lo que es «la relación hermenéutica» que no se deja «exponer» (presentar, *darstellen*) por un discurso. Pero esto supone una determinación de la *conversación* [*entretien*] a la que no satisface «cualquier conversación [*conversation*]»; y a la que, tal vez, según el japonés, «los propios *Diálogos* de Platón» podrían no satisfacer. Su interlocutor responde: «Me gustaría dejar la cuestión abierta…».

Si, por consiguiente, gracias a esta violenta extracción que me permito hacer en el texto[26], no se conserva de esta *Conversación* sino lo explícito a propósito de la hermenéutica, obviando los demás motivos que desarrolla, desembocamos en una situación peculiar y compleja. La palabra «hermenéutica» es sacada de su abandono

26 No obstante, he dejado deliberadamente de lado la cuestión de la violencia de la interpretación, que aparece en *El ser y el tiempo*. En el caso que nos ocupa habría al menos que precisar lo siguiente: la violencia consiste en obviar por completo la importantísima imbricación de temas que conforma el material esencial de la *Conversación*. Ahora en los principales temas del pensamiento de Heidegger después de *El ser y el tiempo* (el texto es de 1953-1954) y hacia ellos, o entre ellos, se desvía la cuestión de la palabra abandonada: «hermenéutica». No tengo la competencia ni el propósito de abordar estos temas. Me conformo con hacer notar que este texto hace resurgir la palabra abandonada no tanto, hasta cierto punto, para «explicarla» con nuevos motivos, como para dejarla de nuevo abandonada, lo que vuelve a entregarla a su destinación original –la que ya invocaba *El ser y el tiempo*–. De este modo, se produce una especie de violencia auto-interpretativa de Heidegger, de la que simplemente intento seguir las indicaciones. Se produce también, es cierto, un efecto: intento con o a pesar de Heidegger violentarlo…

por la cuestión del otro –por la puesta en escena de una cuestión sobre el otro–, que es a la vez el otro del occidental y el representante de un antiguo discípulo japonés de Heidegger. La cuestión de la hermenéutica se plantea al recordar que era por ella por la que más se interesaba este antiguo discípulo –en la época de *El ser y el tiempo*–. La cuestión se reactiva, por tanto, por una doble mediación: la de la comprensión, o de la interpretación, del pensamiento de un maestro a cargo de un discípulo, y la de la comprensión, o de la traducción, de la palabra de este pensamiento en una lengua que figura la lengua del otro por excelencia. A lo que cabría añadir que también se trata de la comprensión del discípulo por su actual representante, que fue su estudiante: entre las lenguas y en cada lengua no hay más que un indefinido reenvío de comprensión a comprensión. Podríamos analizar de esta manera todos los detalles de la puesta en escena[27] (empezando por la elección del *género* del diálogo, que supone una puesta en escena), para desembocar en lo siguiente: lo que se pone en escena es la propia hermenéutica, en su infinita presuposición y en su carácter «enigmático», que Heidegger anunció ya en su primera respuesta a esta cuestión[28]. No se *responde* a la pregunta porque la conversación –el texto– es él mismo la respuesta. Es la respuesta por cuanto se ofrece a la interpretación, al desciframiento de sus figuras signos o símbolos, que son figuras, signos y símbolos de la propia interpretación. La conversación es a la vez el enigma y la clave del enigma.

27 *Así*, con el libro de Schleiermacher «en la mano», sin ser citado de memoria por «aquel que pregunta».

28 P. 97 [trad. cast., p. 74].

Ahora bien, esta situación es, formalmente, clásica: no es otra, en su planteamiento, que la del diálogo platónico en general; esto es, si no la del funcionamiento de todos los textos de Platón, al menos sí el de aquellos cuya puesta en escena está precisamente muy calculada para «poner en abismo» el objeto de la investigación[29]. Si la *Conversación* hace referencia a los *Diálogos* de Platón y deja abierta la cuestión de saber si son o no *Gespräche*, este hecho no significa nada menos que lo siguiente: la presente *Conversación* vuelve a representar [*rejoue*] toda la escena platónica (filosófica) del diálogo, en esta ocasión para poner en escena no tal o cual objeto de investigación sino, sí puede decirse así, la «dialogicidad» misma, o la *Gesprächheit* como tal. La hermenéutica, como «el *arte* de bien comprender el discurso de otro», es interpretada [*jouée*], es decir, efectuada, ejecutada, representada y presentada en la obra de arte que es la *Conversación*. Pero así como no es cierto que esto no se encuentre ya en el caso del diálogo platónico (el tema del *Menón*, del *Teeteto*, del *Sofista*, del *Banquete*, por no citar más que éstos, ¿no es siempre *también* el diálogo o la dialogicidad como tales?), del mismo modo, y en sentido inverso, tenemos buenas razones para preguntarnos si, en efecto, *la Conversación* simplemente no *mueve a representar* [*rejoue*], sencillamente, hasta cierto punto, la escena filosófica. Es decir, la escena de la puesta-en-abismo, la escena del texto que sólo se

29 Quedaría por examinar si todos los textos de Platón son en este sentido *diálogos*. Recordemos, únicamente, en este punto la trilogía *Teeteto – Sofista – Político* (cfr. sobre el *Sofista*, J.-L. Nancy, «Le ventriloque» en *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975), el *Fedro* (cfr. J. Derrida «La Pharmacie de Platon» en *La dissémination*, Seuil, 1972). [*La diseminación*, trad. al castellano de J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 2007] el *Timeo*, el *Banquete*. Asimismo, sobre el diálogo filosófico cfr. Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy «Le dialogue des genres» en *Poétique*, nº 21.

dice a sí mismo, la escena de la presentación de lo presentado mediante la propia forma de la presentación (o representación[30]); en resumidas cuentas, lo que siempre ha asediado a la filosofía con el motivo obsesivo de una autoexposición viva, animada, del intercambio de pensamientos, de este intercambio que –mayéutico, didáctico, reflexivo o meditativo– es él mismo pensado como la vida libre del pensamiento.

Se constatará entonces que, al mismo tiempo, esta escena también se ofrece como la clásica escena de la interpretación: el diálogo, que pone en juego la alteridad de los discursos o de las hablas, se sitúa él mismo como este discurso *otro*, ni explicativo, ni demostrativo, ni de exposición «sobre», sino abandonado a su rumbo errante, a la dicha de su indeterminación[31]. Lo que hace que este discurso sea *otro*, es que se entrega, es que quiere darse de ese modo como el discurso *del Otro* (del *Sentido*): nadie habla ahí –salvo algunas ficciones–, pero *el* diálogo esencial dialoga ahí consigo mismo, la Conversación conversa ahí. *Das Gespräch spricht von sich selbst*, el diálogo habla de sí mismo, en todos los sentidos de la expresión. Y más aún, sin lugar a dudas: *das Gespräch* debe entenderse, más que de una manera originaria como «diálogo», como el *Ge-spräch*, el recogimiento esencial del Habla. Es decir, el Sentido *se interpreta ahí*, en los papeles de los personajes, y así se deja interpretar y comprender. Conforme, en definitiva, al círculo que él mismo presenta: hay que haber planteado la esencia dialogante del pensamiento (seguimos con Platón...) para comprender la puesta en escena del diálogo.

30 Respecto a este conjunto de motivos y su sobredeterminación filosófica, cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie*, Aubier-Flammarion, 1979.

31 *D'un Entretien...*, p. 114 [trad. cast., p. 90].

Paradójicamente, el círculo de la interpretación se cerraría de ese modo a la hermenéutica que debía abrirlo[32]. O incluso, y más exactamente, es la propia apertura –o el anuncio– hermenéutica la que se determinaría como círculo. Cuando Heidegger afirma que rechaza una «exposición *sobre*» la hermenéutica, acaba de recordar que «hablar de un círculo», aun cuando esto proceda de un reconocimiento necesario, «se queda en un plano superficial». Como en *El ser y el tiempo*, el círculo es superficial e impropio, no es más que expresión o imagen. ¿No habría entonces que comprender que este círculo superficial y necesario, que no podría ser reemplazado por otra exposición, tiene él mismo que ser *comprendido* e *interpretado* a partir de y con la vista puesta en la auténtica hermenéutica? La «hermenéutica» es entonces el *sentido* del círculo, que hay que saber interpretar. Para saber interpretar el círculo, ha de haberse reconocido previamente que la hermenéutica es su sentido, aun cuando este sentido no pueda ser alcanzado más que por la interpretación del círculo. Es decir, a la vez, según la dualidad (circular) inscrita directamente en la sintaxis del genitivo «la interpretación del círculo», por la interpretación que el círculo da de la hermenéutica, y por la interpretación del sentido de la hermenéutica a través de la comprensión del círculo. La interpretación de la interpretación es entonces la hermenéutica, esto es, el círculo mismo como el sentido que se sustrae a la interpretación porque la precede, y que se *supera* desde y en la interpretación porque la sucede.

32 Paradójicamente también –si tiene al menos algún sentido hablar en estos términos– el «progreso» del pensamiento de la *Conversación* en relación con *El ser y el tiempo* sería, en este sentido, al mismo tiempo, «regresivo».

Lo que incluso puede decirse de otro modo: el círculo «mismo» no es sino la relación de interpretación que circula desde el círculo, como expresión impropia, hasta el círculo original del sentido. Finalmente, el círculo supera su propia figura[33]. También aquí el diálogo se dialectiza.

33 No cabe duda de que los hermeneutas contemporáneos han sido fieles a esa dirección sugerida por Heidegger.

II

Volviendo a representar [*rejouant*] así, en un círculo del círculo o en la puesta en abismo de todos los círculos que ofrece la *Conversación*, la gran escena filosófica de la interpretación, Heidegger, sin embargo, la ha llevado al extremo; al límite del círculo, si puede decirse así. Y de dos maneras simultáneas: por una parte, la «hermenéutica» original se vuelve aquí ella misma, mediante un bloqueo de la problemática de *El Ser y el tiempo*, *el* sentido que hay que comprender, que es preciso presuponer; y, digamos corriendo el riesgo de ser «bruscos», que es preciso *creer*: la puesta en escena nos obliga a creer que los dos interlocutores creen en dicho sentido. En esta medida, su «enigma» tiene algo de sagrado y, por lo demás, el tono de la conversación no está exento de cierta complicidad en la piedad o en la devoción entre cómplices de una misma creencia. *Hermeneia* se transforma en el nombre sagrado, original y originario del sentido. En esta asunción y en esta identificación con ese nombre, cuya gracia se debe a la lengua original del pensamiento y al exquisito «juego» de este pensamiento con el divino Hermes, la *alteridad* del sentido está a punto de ser reabsorbida.

Pero, por otra parte, esta asunción de un origen no tiene lugar, si tiene lugar, de manera tan simple. Es la remisión a Platón la que ha proporcionado el sentido original de *hermenéia*. Ese sentido original (sometido, por lo demás, a la comprensión circular de la conversación) se encuentra, por tanto, en uno de esos diálogos acerca de los cuales no se ha decidido si tienen el carácter de una auténtica «conversación». A partir de ahí se impone una segunda lectura: si el diálogo platónico puesto en abismo en el centro de esta conversación y como su clave, el *Ion*, no es, decididamente, una auténtica «conversación» es porque quizás no se puede decidir acerca de ningún diálogo si es una auténtica conversación. De ninguno y, por tanto, tampoco del que estamos leyendo, *Sobre una conversación del habla*. Su título –*Aus einem Gespräch von der Sprache*– quiere darnos a entender que no leemos más que un extracto de la conversación, una transcripción parcial. La «verdadera» conversación es ilegible, inaudible, ha desaparecido en la errancia de la contingencia en la que tuvo lugar... Es este todavía un procedimiento de tipo platónico y, al mismo tiempo, la indicación de una «inautenticidad» generalizada: pero no en el sentido en que todos los diálogos legibles serían inauténticos. Se trataría más bien de lo siguiente: que la autenticidad de la «conversación», la autenticidad *hermenéutica*, no se *decide*. Sería anterior o exterior al orden de las decisiones que permiten, precisamente, imputar la precisión de una interpretación y la autenticidad de un sentido. En un mismo movimiento, la *Conversación* originaría y, si se me permite hablar con semejante barbarismo, desoriginaría el *Gespräch* hacia el cual señala como hacia la *hermenéia* de la *Sprache*.

Si esa conjetura debiera verificarse, también tendría que verificarse un hipotético corolario: a saber, que la

remisión al *Ion*, encargada de proporcionar el sentido original de la *hermeneía*, tiene en realidad una función distinta de la simple apelación a la autoridad de un origen auténtico. (La apelación a la etimología de *hermeneía* por *Hermes*, etimología «juguetona», tomada en préstamo, sin que se mencione, de Platón[34], constituye ya una leve indicación en esta dirección, en la medida en que un matiz distingue ese gesto de lo serio y de la «creencia» que se encuentran en otras etimologías –es decir, en otras interpretaciones– de Heidegger). Ahora bien, por una parte, no se remite solamente a un pasaje del *Ion*, a una definición tomada del texto. Se evoca, como tal, el texto en su conjunto: desde que el japonés añade que, para Sócrates, los poetas no son sólo intérpretes de los dioses, sino que los rapsodas lo son de los poetas, queda establecida toda la estructura del *Ion*, sin que la necesidad de esta indicación tenga que hacerse visible en la economía de la *Conversación*. Por otra parte, ese texto *en cuanto diálogo* constituye el objeto de una designación y de una dilección expresas («Me gusta este pequeño diálogo de Platón») que sobrecargan en alguna medida su puesta en abismo. (¿Y cómo no destacar que la *Conversación* es también un «pequeño diálogo»?)

34 En el *Crátilo*, 407e, si la palabra puede tener el sentido de traducción o de explicación (*Teeteto* 163c, 209a, *Filebo* 16a, *Leyes* 966b), precisemos que el sentido (…) del anuncio, de la entrega de un mensaje, de una información, es ampliamente confirmado en la obra de Platón (por ejemplo, *Epinomis* 986e, *República* 524b, *Banquete* 202e, *Leyes* 907d), al lado del sentido de la expresión o de la palabra-dicha-en-nombre-de (*República* 453e, Carta VIII 355a). Anuncio, señal o advertencia constituyen también el sentido de la palabra en Aristóteles (*Partes de los animales* 660a35, *Del alma* 420b19); en la *Poética* 50b14, la *léxis* se define como *hermeneía dia tês onomastikês*: el anuncio, la presentación de un sentido mediante la nominación. Se trata precisamente de un «dar a conocer» cuyo lenguaje no es sino un medio eventual (en las *Partes de los animales* es el canto de los pájaros como señal). Por lo que se refiere al título del *Peri hermeneias*, designa evidentemente un tratado de la expresión o de la exposición significante.

Se debe, por tanto, plantear la hipótesis de que es preciso tomarse en serio estos indicios y abordar sin reservas la puesta en abismo: dicho de otro modo, que hay que leer el *Ion* en la *Conversación* –que es lo que Heidegger quiso que hiciéramos–; y que solo la lectura del *Ion* puede hacer que el sentido original de la *hermeneia* funcione de un modo diferente al del círculo. El enigma no es quizás, en estas condiciones, un enigma sagrado que se le escaparía ya a Platón, sino que consistiría en lo siguiente: cierta lectura de Platón –es decir, también cierto recorrido *de* la filosofía y *en* la filosofía– da cuenta del desbordamiento de la *interpretación* filosófica al que invita la *hermeneia* en cuanto «anuncio». Estamos invitados a un anuncio y a una apertura del texto mismo de la filosofía: desde Platón hasta nosotros, el círculo hermenéutico filosófico no habrá cesado de romperse…

¿Qué anuncia *Ion* a propósito del anuncio? Leamos, interpretemos.

***

Sócrates se encuentra con Ion. ¿Quién es este Ion de Éfeso? ¿Quién lo sabe? ¿Estará aquí para ocupar el lugar de Ion de Quíos, autor, como Platón, de tragedias y de textos filosóficos y contemporáneo de Sócrates? ¿Ocuparía por homonimia el lugar de aquel que ha escrito estos versos: el «*gnóthi seautón* es una frase corta, pero es una tarea de tal envergadura que sólo Zeus entre los dioses es capaz de ella»[35]. Representaría el papel, en definitiva, de un rival –o de un doble, más o menos grotesco o penoso– de Sócrates y de Platón a la vez. Es preciso plantear la cuestión en toda su crudeza.

35 Citado en Pauly-Wissowa, «Ion de Quíos».

Ion regresa de un concurso de rapsodas. Los rapsodas son declamadores de poemas o, si se prefiere –y esto será más preciso–, declamadores de poetas[36]. Ion ha ganado un primer premio. Sócrates envidia menos el premio que el arte del rapsoda como tal. Esas gentes deben llevar hermosos trajes y tener buena apariencia: que es, como sabemos, lo contrario del propio Sócrates. (Es la primera pincelada de la ironía que no cesará de dirigirse a Ion –al menos en apariencia–. Será preciso que nos preguntemos por su alcance). Pero, sobre todo, pasan su tiempo en compañía de grandes poetas, de los que «conocen a fondo el pensamiento y no solamente los versos»: el rapsoda, en efecto, debe ser *hermeneus* de la *dianoia* del poeta (es decir, al menos en una primera aproximación, de su pensamiento). «Ahora bien, es imposible hacerlo bien si no se sabe lo que quiere decir (*ó ti légei*) el poeta». La *hermenéia* es, por tanto, distinta de la adquisición del saber relativo a ese *lógos*; ese saber hace posible una bella y buena *hermenéia*, que se dirige «a los oyentes». *Hermeneúein* es interpretar en el sentido de declamar y de poner en escena el *lógos* del poeta. El *lógos* (y/o la *dianoia*) se distingue de los versos (*epé*) como tales y el buen *hermeneus* es aquel que hace oír el *lógos* en la dicción de los versos.

La situación de partida, por tanto, es claramente la de una distinción entre la forma y el contenido, entre el sonido y el sentido. Implica, como el preámbulo y como la condición de la interpretación sonora y escénica, una actividad de interpretación en el sentido más clásico: el rapsoda debe comprender al poeta, debe hacer su exégesis. Pero esta actividad no es precisamente la *hermenéia*. Semejante

36 Cfr. otro doble o pseudónimo, C. G. Nietzsche, *Platonis dialogus Ion*, Leipzig, Lipsiae, 1822.

actividad consiste aquí en «aprender a fondo» (*ekmanthanein*). Por añadidura, esta adquisición de saber se presenta como simple (aunque no se da sin un trabajo arduo) y directa: no consiste en un desciframiento de sentidos ocultos[37]. La *hermeneía*, al contrario, es más compleja, pero, como veremos, no se aprende. Es la actividad (declamatoria y mímica: el rapsoda será comparado con el actor varias veces) que libera el sentido del poema liberando el propio poema. O, mejor todavía, si la *ekmáthesis* consiste en aprender *lo que dice* el poeta a través de su decir, la *hermeneía* consiste en restituir al poeta en sus versos, en *hacerle decir* en sus propios dichos.

Ion declara entonces que sólo posee esta «competencia»[38] a propósito de Homero. Es más, aun cuando los otros poetas tratan los mismos temas que su poeta particular, él se siente incapacitado ante los poemas de aquellos. Los otros «no han poetizado como Homero», sino «mucho peor» (531d); e Ion, que mediante esta misma afirmación parece, sin embargo, erigirse en técnico experto en poesía, afirma no entender más que de materia homérica. De paso, Sócrates ha mencionado como primer

37 No se trata por tanto en *Ion* de la interpretación alegórica de los poetas: cfr. a este respecto la actualización de L. Méridier en su Prefacio sobre *Ion* (Belles-Lettres, 1964). De manera general, no se trata de interpretación del sentido o de los sentidos. Que la adquisición del saber sobre el poeta sea «simple» en ese sentido, no impide que haya requerido de Ion «el esfuerzo más grande»: un esfuerzo proporcional quizás al que distingue a Ion de los intérpretes alegóricos que menciona aquí (530d). Por eso mismo, está también en condiciones de expresar a su vez unas diatribas sobre Homero. Pero estas no son interpretaciones. Méridier ve en ellas unas «paráfrasis elogiosas». En todo caso, no constituyen el objeto de la hermeneía como tal: dan testimonio del saber del que depende la buena hermeneia. Es el estatuto de ese «saber hermenéutico» lo que va a ser debatido.

38 Podemos así reproducir la idea de *deinos*, traducido la mayoría de las veces por «hábil». Es la palabra que el diálogo reserva siempre para hablar de aquellos entendidos en algún saber o arte.

ejemplo de tema común a varios poetas el arte adivinatorio, la mántica. Y el primer ejemplo de esos expertos, a los que Ion no se parece, habrá sido el adivino: un adivino podría juzgar en todos los poetas lo que dicen a propósito de la mántica. Este ejemplo no se elige al azar, lo veremos.

Así pues, la cuestión se plantea, en cierto modo, acerca de dos tipos de conocimiento especializado: el de los técnicos o sabios competentes en un ámbito (mántica, medicina, etc.; incluso se ha admitido que debía existir algo así como una «poiética») y el de este hermeneuta experto solo en Homero. Lo que supone: experto en todo aquello de lo que habla Homero, sin acepción de ámbitos particulares, pero solamente cuando es Homero quien habla de ello y sea lo que fuere lo que los otros poetas digan sobre el mismo tema. El hermeneuta tiene por tanto, en primer lugar y esencialmente –si no exclusivamente–, un saber que no es del «contenido», o del sentido, pero que tampoco es el de una «forma». Es, cosa extraña, un saber; y un saber excelente, incluso perfecto, del sentido, de todos los sentidos que queramos, de todo lo que puede ser objeto de una *diánoia*, en la obra de un único poeta. El *o ti legei* que se trata de conocer a fondo debe entenderse menos como un «*lo que* dice, o quiere decir (así es como lo interpreta el traductor)» que como un «lo que *él dice*», él, Homero, y solo él: se trata menos del contenido de los enunciados que de la singularidad de una enunciación (y, por consiguiente, no se trata de un «querer decir», sino de la unicidad de un decir). Ese saber es el saber *del sentido en una sola forma*. Es esa cosa extraña que Sócrates ha hecho salir de su madriguera, y que quiere examinar.

Su juicio se formula apresuradamente: la *hermeneía* del rapsoda no es ni una *techné*, ni una *episteme*. Aquello

que no es ni lo uno ni lo otro quizás sea *sophía*: Sócrates declara que él no es *sophós*, sino que lo son los «rapsodas y actores y aquellos cuyos poemas ellos cantan» (532d). Aquí más aún la ironía no debe ser tenida en cuenta demasiado a la ligera. Como en otro lugar y a menudo (siempre, ¿quizás?) en Platón, una competición se instaura entre el filó*sofo* y otro. Ahora bien, dicha competición no pretende, simplemente, que el filósofo someta al otro. Pretende mostrar, de manera más retorcida y menos decidible, que el filósofo es mejor *en el dominio del otro*, o que él es la verdad del otro, una verdad a la que pertenece el otro como tal, por consiguiente, pero en la medida en que esta verdad es la suya. El filósofo *también* se somete, por tanto, a aquello de lo que se apropia, a esta verdad del otro y a esta otra verdad[39]. El problema de la *hermenéia*, y la razón de dedicarle un diálogo[40], no es quizá sino el problema del anuncio *por* la filosofía y *a* la filosofía de esta verdad otra (lo que va a tomar simultáneamente la forma de un anuncio *a* la poesía y *por* la poesía).

Que la *hermenéia* no es un arte ni una ciencia, es decir, que no tiene ninguna competencia genérica o de conjunto (en relación «al todo» de la «poiética», 532 c), sino que es, en el sentido más fuerte de la palabra, una competencia *singular*, es lo que define toda la investigación del diálogo.

39 Sócrates dice: vosotros sois *sophoí*, mientras que yo «como corresponde a un sencillo hombre corriente, no digo nada más que lo verdadero». Hay ironía en la medida en que esta verdad domina la *sophía* de los otros; pero esta no será precisamente dominable. Sin duda, hay siempre, en el horizonte filosófico, un dominio de lo indomeñable. No impide, al contrario, que se ponga en juego un indomeñable dominio donde la filosofía no se supera, sino que se excede.

40 Que no es confuso, como lo han pensado muchos de los comentadores, Schleiermacher el primero. Pero que tampoco es, como lo han pensado casi todos los demás, una simple crítica y descalificación, más o menos matizada, de los rapsodas y de los poetas.

Con un ardid, Sócrates pone de relieve la naturaleza excepcional del caso de Ion, resaltando que ningún juez competente en pintura, en escultura, en música, en canto, o incluso en actuación rapsódica se encuentra en una situación parecida. Cada uno tiene competencia genérica en su ámbito. Pero la *hermeneia* no es una actividad de juicio, de discernimiento; no es una actividad *crítica*, ni, en ese sentido, interpretativa. Sócrates actúa con astucia sirviéndose de un desplazamiento hacia la competencia crítica, desplazamiento al que Ion se presta, pero que, en verdad, él no ha iniciado. El último ejemplo de Sócrates permite ver el ardid: juzgar las actuaciones de los rapsodas es muy diferente de ser uno mismo un rapsoda. Por otra parte, en el sistema de las bellas artes, cuyo repertorio acaba de ser proporcionado subrepticiamente, con el pretexto de ofrecer simples ejemplos, falta la poesía. Su lugar es doblemente silenciado: se hablará de los poetas más tarde y aquí su posición la detenta el rapsoda. Así como el comentario clásico del diálogo lo ha repetido a porfía, el rapsoda es un subterfugio para atacar al poeta. Por sí solo, sin embargo, este argumento es débil: pues Sócrates hablará directamente de los poetas. Si el rapsoda es un doble del poeta, es, lo veremos, porque la poesía no se da sin su *hermeneia*, y porque no llegamos a la poesía sino por su *hermeneia*.

***

Sócrates ofrece entonces su explicación de esta competencia que no es una, que no tiene un ámbito de jurisdicción en propiedad y que no se domina a sí misma. Es una «fuerza divina» que impulsa a Ion. Esta fuerza actúa como el imán que atrae los anillos de hierro. La característica del

magnetismo –pues este es, en el fondo, el primer tratado de filosofía sobre magnetismo y preludia otros muchos[41]– es que comunica su fuerza: transcurre *en* los anillos que pueden hacer (*poiéin*), a su vez, como el imán y atraer otros anillos. Así podemos tener «una larga serie de anillos pendidos los unos de los otros»[42] (533e) –y no una «cadena» como dice el traductor, pues precisamente los anillos no están encadenados–. Están *desencadenados* (de todas las maneras, lo vamos a ver) y se mantienen juntos: el magnetismo es aquí el enigma.

Explicación suscitada por la imagen: el imán es la Musa. Ella crea (*poiei*) «inspirados (*entheous*, entusiastas)» que, a su vez, entusiasman a otros. Así se introduce a los poetas: pues son los primeros «entusiastas y poseídos» y, del mismo modo, los primeros en no proceder «por *technè*». Es muy digno de advertirse que el magnetismo sea, a fin de cuentas, menos empleado para figurar la naturaleza misteriosa del entusiasmo (en realidad, todo depende de ese misterio: pero, precisamente, no tiene que ser explicado; es el misterio el que lo explica todo) que para introducir la «cadena». O bien: lo que importa en ese misterio es menos el carácter excepcional, «no natural»[43], de la fuerza, que su comunicatividad, su transitividad. Así el misterio está, ante todo, en lo que *transcurre* de ese modo: en una receptividad que da lugar a una actividad, o a una espontaneidad, incluso en una receptividad que *es* al mismo

41 Al de Hegel, en especial, y a través de Hegel y de su época, a la consideración del magnetismo psíquico de la hipnosis y, de ahí, al tratado freudiano que organiza una red compleja entre la hipnosis, la interpretación y la poesía.

42 ¿Por qué precisamente anillos? La interpretación es fácil: es una alegoría de los círculos hermenéuticos...

43 Pero esta expresión no tiene sentido para Platón; como tampoco –aunque por otras razones– lo tiene para la ciencia moderna del magnetismo.

tiempo una espontaneidad. El magnetismo responde a la determinación de una «espontaneidad receptiva» tal como Heidegger, después de *El ser y el tiempo*, la extraerá de Kant gracias a la violencia de la interpretación. Responde, por tanto, a la determinación de la finitud. ¿Podría ser que la finitud fuera lo que está en juego en la *hermenéia*? ¿Podría ser que lo fuese desde Platón? ¿Sería Ion el primer nombre del ser-ahí finito? En último término, no escaparemos de estas cuestiones. Pero prosigamos la lectura.

Los poetas son, por tanto, los primeros magnetizados. No están en su sano juicio desde que penetraron «en la armonía y el ritmo» (534a). Son iguales que los coribantes o las bacantes. Ellos mismos lo dicen cuando se comparan con abejas libando en los jardines de las Musas.

> Y dicen la verdad: el poeta es cosa ligera, alada, sagrada, e incapaz de poetizar antes de ser entusiasta… (534b).

Sopesamos lo que implica la manera habitual de citar, es decir, de interpretar: «el poeta es cosa ligera» está lejos de ser simplemente y sin ambages un juicio despectivo o receloso de Platón. Es también, y en primer lugar, lo que el mismo poeta dice[44]. Y él dice así la verdad –la verdad, esa cosa tan simple que el propio Sócrates dice en cuanto hombre corriente–. El poeta dice la verdad sobre lo que es más que la simple verdad o algo distinto de ella, la verdad sobre una especie de «sophía». Al menos, el filósofo está ahí para decir que el poeta dice verdad sobre sí mismo. Pero si esta «verificación» del decir del poeta no contuvie-

44 Teniendo en cuenta, por supuesto, toda la ironía en la interpretación por Platón del decir de los poetas. Pero la ironía, ha llegado el momento de comprenderlo (puesto que Hegel lo había comprendido), no es nada más que la relación de lo mismo con lo mismo.

se nada más que su conversión en juicio crítico, ¿de qué serviría entonces todo el análisis en el que está atrapada y en el que, lo vamos a ver, lo esencial no está todavía desarrollado? En realidad, se trata de una verdad otra, que la filosofía anuncia y se deja anunciar a la vez.

«Cosa ligera, alada, sagrada»: la cita-interpretación habitual se equivoca y acierta al mismo tiempo al no retener más que el primer epíteto. Pues es lo «ligero» lo que explica lo «sagrado» y no a la inversa. Lo «sagrado» (o lo «santo») es la cosa ligera, flotante, aérea, que no obedece más que a la felicidad o a la ocasión del encuentro[65]. La ocasión es lo que puede poner fuera de sí –en lo otro, *éntheos*–, hacer delirar. La ocasión ligera es la lógica del ser-fuera-de-sí: ¿cómo se estaría fuera de sí a través de la ciencia, del cálculo y de la voluntad? Hace falta la pasividad, una santa pasividad que dé pie a la fuerza magnética. La ligereza del poeta está hecha de esta pasividad, sensible a las exhalaciones y a los perfumes del jardín de las Musas. La miel que nos ofrecen deben encontrarla en los azares o en las gracias de esos «jardines o valles». No *hacen* la miel, la reciben; y la espontaneidad poética no consiste en fabricar o en crear (por ese motivo haría falta una *technè*), sino

65 Aérea es también la voz sonora, vehículo de la *hermenéia* para Aristóteles, *Del alma*, *loc. cit.* No será cuestión, en todo lo que sigue, más que de la voz, nunca de la escritura. Sin duda, los poemas de Homero están escritos, pero no valen como ese texto por interpretar que constituye siempre, desde Schleiermacher hasta Gadamer, la condición de partida de la hermenéutica. Con esta condición, en efecto, se plantea algo así como una opacidad del texto, que el intérprete debe elucidar o atravesar. El pensamiento contemporáneo de la escritura y del texto (Blanchot, Barthes, Derrida) piensa con esas palabras, a ese respecto, lo que se anuncia aquí con la forma de la «voz». Lo que quiere decir al menos lo siguiente (antes de otros análisis que habría que hacer): la voz de un texto es lo que de él está siempre perfectamente «claro» en lo que *se da* sin preocuparse por la transcripción de su sentido. Todo texto como tal, hasta el más hermético o el más poético, posee, en primer lugar, esta perfecta «claridad» que no es visual (significante), sino «sonora», «aérea», «hermenéutica».

en «aportarnos» lo que recogen. Es un don –y es el don de lo que les fue dado por las Musas–. La ligereza y la santidad de la ocasión son también las del don. (Por el contrario, no es una casualidad si lo que vale así para todos los poetas nos es presentado aquí a propósito de los *melopoioi* (que traducimos por «poetas líricos»), cuyos versos o cantos –*melé*– están en asonancia con la miel –*méli*– y con las abejas –*mélittai*?. No es una casualidad si Platón representa el papel del poeta).

Poiein (que aquí no quiere decir, por tanto, «hacer») es el privilegio de este estado de posesión, en igualdad o en equivalencia con *chesmodein*, «cantar oráculos». *Chrésmos*, el oráculo en el sentido de la respuesta dada por los dioses, no es sino el «hacer saber» (*chrao*), llevar al conocimiento y declarar. Es otra manera y parecida de dar lo que, en primer lugar, fue recibido de los dioses. Lo oracular, lo adivinatorio, lo poético y lo hermenéutico mantienen estrechos vínculos. Ante todo, comparten el «ser fuera de sí, fuera de su sentido» (*ékphron*) que es la condición absoluta de la «creación» poética[46]. El poeta ya no debe *poseer* su espíritu, para poder dar lo que le fue dado. La ausencia de *techné* (y de *epistémé*) corresponde, por tanto, a la ausencia de capacidad *propia*. Una *techné* propia pone en situación de hacer, de producir, de fabricar –y, seguidamente, de intercambiar sus productos–, pero no de recibir, ni de dar el don recibido. El poeta no es poeta *en propiedad*: lo es en la medida, ella misma sin medida, de una desposesión y de una desapropiación. Lo es en la medida en que el propio *poiein* le es dado. Es necesario que no

46 Acerca del delirio mímico y del delirio en general en Platón, cfr. Luc Brisson «Du bon usage du dérèglement» en *Divination et rationalité*, colectivo, Seuil, 1969. Sería preciso igualmente referir ese motivo al de la «adivinación» hermenéutica en Schleiermacher (cfr. Hamacher, *op. cit.*).

tenga nada propio –y que en primer lugar no se posea a sí mismo– para que «la Musa» lo «empuje» o lo «excite» (*ormáo*) a *poiein* y a *poiein* en un género determinado (ditirambo, epopeya, yambo, etc.) que es el único en el cual, a consecuencia de ello, el poeta puede destacar.

En su inicio, por consiguiente, el arrebato entusiasta no corresponde solamente a la elevación y a la posesión divinas de las palabras del poeta. El entusiasmo es necesario para entrar en un género que la Musa impone. No hay don de la poesía en general (y quizás no haya nunca don «en general», ni posesión «en general»: el uno y el otro sólo se conciben como particulares). Hay, por tanto, una partición, una diferencia originaria de los géneros o de las voces poéticas –y quizás, bajo mano, un compartir de los géneros poético y filosófico–. No hay poesía general, y por lo que se refiere a la poiética general, cuya existencia hemos admitido por principio, seguirá siendo imposible de encontrar: pero es aquí, por supuesto, donde se expone. No hay más que voces singulares, contrastadas; y el entusiasmo es ante todo la entrada en semejante singularidad.

Tal es la «partición» divina (*theía moíra*, 534c; la expresión volverá más veces) según la cual tiene lugar la comunicación de la «fuerza divina». Esta fuerza se comunica diferenciada y no es sino a través de estas diferencias como nosotros, «los oyentes», podemos percibir el carácter divino de los poemas: no son, en efecto, los poetas quienes hablan, sino que «el dios mismo es el hablante» (*o theòs autós estin o légein*). Cuando se trataba de saber *o tí legei* un poeta, se trataba, por tanto, de saber *ó tí légei* el dios. Así, el dios «se hace oír» por los poetas: *phthénge-tai*, resuena, habla, en el sentido sonoro y articulado del término.

Si es así como los poetas llegan a ser llamados los *hermenentas* de lo divino –lo que implica la identificación con los rapsodas–, es que la *hermeneía* poética (la primera, por tanto), muy lejos de consistir en comprender un *lógos* de los dioses (al contrario, precisa por lo demás Platón, «la mántica y la hermenéutica en general *sabe lo que se dice pero no sabe si es verdad*[47]»), consiste en la enunciación sonora de semejante *lógos*. La *hermeneía* es la *voz* de lo divino. Y esta voz es, ante todo, a causa de su principio |*principiellement*| (pero eso no constituye un *principio*; sólo se *da* así), voz repartida, diferencia de voces singulares. Dicho de otro modo, no hay *una* voz de lo divino, ni quizás voz de lo divino en general: pues esos «poemas divinos» se dicen en la lengua o en las lenguas de los hombres. Pero *la voz*, para lo divino, es la partición y la diferencia. Esta diferencia, ¿es ella misma divina o humana? La cuestión no se plantea. Esta diferencia es la articulación de lo divino sobre y en lo humano. El hombre que es el poeta se encuentra ahí fuera de sí, pero lo divino también se encuentra ahí fuera de sí: en la partición de las voces. (También debemos preguntarnos si lo que comunica la Musa, si lo que da la fuerza magnética, es a fin de cuentas algo distinto de eso mismo: el ser-fuera-de-sí como la única «forma» y el único «sentido» del *lógos* divino).

Puesto que «el dios es el hablante», habla y él mismo resuena en géneros singulares, y la singularidad es divina. Pero esta divinidad necesita a los poetas. Del mismo modo que lo divino no tiene una sola voz, lo divino no habla de manera directa. Pero la voz plural e indirecta *es su voz*, y no una transcripción, una traducción o una interpretación.

47 *Epinomis*, 973c.

Que la voz plural y humana sea la voz misma de lo divino, es lo que hace, a la vez, de la *theía moîra*, la parte que le toca a cada poeta –su destino (*Moira*) de poeta, de *este* poeta– y el destino de lo divino mismo. Lo divino es lo que se da, lo que se reparte en voz y en *hermeneiai*. Lo divino está esencialmente repartido, dado; comunicado y compartido: es lo que significa el «en-tusiasmo»[48]. En ese sentido, lo divino, o el dios mismo, *es* el entusiasmo. Y quizás habría que llegar a decir: lo divino es que haya así don y partición de las voces. La *hermeneía* es la articulación y el anuncio de esa partición.

***

Ahora bien, el rapsoda es a su vez *hermeneus* de los poetas. Es, por tanto, *hermeneus* de *hermeneus* (535 a). La «cadena» se constituye. La *dynámis theía* y la *theía moîra* se comunican con el anillo siguiente: el rapsoda está también inspirado, entusiasmado y *destinado* a la «interpretación» de un poeta singular. (No es ni siquiera el rapsoda de un único género, sino de un único poeta: los «géneros» no tienen, por tanto, verdadera existencia mientras que no sean «interpretados» por la voz singular de *un* poeta). La rareza del talento de Ion recibe su principio explicativo. Pero el objetivo de la operación sólo está parcialmente en esta explicación; la cual justificaría bastante mal la empresa del diálogo y, por otro lado, dejaría suponer algo así como una pasividad creciente en esta transmisión de *hermeneía* (después de todo, el rapsoda no crea los poemas y el poeta no crea el *lógos* divi-

48 Cfr. Pico della Mirandola: «Lo propio de la bondad (divina) es renunciar». («Traité de l'imagination» en *Poésie* nº 20, 1982). De paso, Sócrates menciona a un pésimo poeta que sin embargo compuso un peán admirable: no hay ninguna ironía aquí, sino toda una «teoría» de la oportunidad de la partición poética.

no) y como una degradación. El comentario clásico según el cual Platón «asciende» desde el rapsoda al poeta se apoya, ciertamente, en la idea de esta degradación. Pero Platón no asciende; de hecho, «desciende» en la serie de los anillos. En ningún lugar se evoca una degradación de la fuerza magnética a lo largo de la serie (de la que se ha dicho que podía ser «muy larga»). Lo importante es lo que ocurre en este «descenso».

Por una parte, la fuerza divina se transmite intacta; pero, precisamente, *se transmite* y con el segundo anillo manifiesta su propiedad en plenitud. La transmisión exige la pluralidad de los anillos (el siguiente seremos nosotros, el público). Si la fuerza magnética vale ante todo por su transitividad, implica esencialmente la sucesión y, por tanto, la diferencia de los anillos. A la partición de las voces responde, como en un eje perpendicular, la partición de las instancias hermenéuticas. De igual modo que no hay *una* voz divina, no hay *una* hermeneía. Pero hay *hermeneía* de *hermeneía*. Eso significa quizás que una «espontaneidad receptiva» *se dirige* necesariamente, esencialmente, a otra receptividad, a la que comunica su espontaneidad. La *hermeneía* no da solamente voz y resonancia a un *lógos*: dirige esta voz, la destina –a un público (a «nosotros los oyentes», como lo repite del texto)–. Pero no la destina a ese público más que para reproducir en él lo que la ha destinado. Si no, ¿por qué destinaría y se destinaría?

Pero eso supone, por otra parte, que el rapsoda no reproduce simplemente, no repercute de manera segunda y derivada la *hermeneía* del poeta, y que la *hermeneía* rapsódica representa igualmente un papel, digamos «positivo», en la transmisión del *lógos* divino. Tal es el caso; y es preciso concluir de ahí que el rapsoda es el representante de una problemática de la *mímesis* singularmente compleja: parece-

ría que deba copiar, reproducir el poema (¿o el poeta? Eso sería ya un primer aspecto de la complejidad que está en cuestión). En un sentido, no hace otra cosa. Pero, haciendo esto, lo *representa* o lo *interpreta*, es decir, que hace su *hermenéia*. La *hermenéia* es una *mímesis*...

La *mímesis* hermenéutica constituye sin duda el rasgo determinante que entraña necesariamente la problemática del «círculo hermenéutico» (como una *mímesis* del sentido, o del autor, o de la propia obra), pero que no lo contempla en cuanto tal. (Por el contrario, el *círculo*, como círculo, es, a la vez, el planteamiento y la *anulación* de la cuestión de la *mímesis*). La *hermenéia* es *mímesis*, pero una *mímesis* activa, creadora o re-creadora, o incluso es una creación mimética, pero efectuada mediante una *mímesis* que procede de la *methexis*[49], de la propia participación debida a la comunicación del entusiasmo; a menos que la mímesis sea la condición de esta participación (en cualquier caso, la «participación en el sentido», a la que el círculo hermenéutico se refiere, es de naturaleza mimética: es lo que el círculo disimula).

Por tanto, habría que situar esta *mímesis* particular en relación con las dos clases de *mímesis* que Platón estudia, de manera general, y de las que R. Brague ofrece una sugerente caracterización designándolas como la *mímesis* que opera «prácticamente» y como la que opera «poiéticamente»[50]. En la primera, el que imita *se* adapta a un modelo; en la segunda, produce, fuera de sí, una copia del modelo. Igual que la mímesis del tiempo, analizada por Brague, la *mímesis* del rapsoda combinaría las dos. Por lo demás, no es cierto que no haya que preguntarse, a pesar de Platón y con él, si la

49 Sabemos cómo Lévy-Bruhl retomaba esta pareja de términos platónicos en su ilustrada concepción de la «mentalidad primitiva» (cfr. sus *Carnets*, PUF, 1949).

50 *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, 1982, p. 60.

combinación de ambas no es inevitable en todos los casos de *mímesis*: ¿podemos conformar esta conformación sin producirla como una obra? Si mediante una obra se copia, ¿podemos no ajustarnos a algo del modelo?... Sea como fuere, la distinción es formulada en otros términos por el *Sofista* (267 a: o bien el *phantasma* está hecho por medio de *órganon*, o bien aquél que lo hace se presta él mismo como *órganon*), y es la *mímesis* «por sí misma» la que podrá proporcionar la *mímesis* buena o «sabia». De esta clase es la de Ion: para él, como para el sofista y para el filósofo, se trata de imitar, si no la persona física de Homero, al menos «su esquema y su voz» de poeta. Y es una *mímesis* «sabia», cuya ciencia sin duda permanece inaprehensible, pero ni más ni menos inaprehensible que la que es requerida, en el *Sofista*, para la *mímesis* filosófica[51].

51 Toda la problemática de la *ventriloquia* en el *Sofista* (cfr. nota 29), es decir, la de una «autenticidad» que consiste precisamente en una *mímesis*, le conviene, por tanto, al rapsoda. Además, el ventrílocuo del Sofista, Eutidemo, es un adivino, un «intérprete», él también. Por lo demás, la diferencia entre las dos *mímesis* aparece en los dos tratamientos sucesivos que *la República* aplica a la poesía. Se precisa una breve explicación de conjunto en lo referente a las relaciones del *Ion* con ese doble tratamiento. Que Platón, en el momento de *la República*, haya modificado su actitud por razones políticas (consideración que sería paralela a la que propone H. Arendt para la teoría de las ideas en *Qu'est-ce que l'autorité?*), o que las dos actitudes hacia la poesía coexistan —estando la de Ion precisamente protegida por la ironía—, hace que sea preciso tener en cuenta tanto lo que el *Ion* (pero también, y de otro modo, el *Fedro*) expone como lo que *la República* condena. ¿No encontramos en esta, por añadidura, la confesión de un afecto y de un respeto por Homero (595bc)? Sin duda esta confesión no hace sino preludiar la crítica de la ignorancia de Homero de las cosas de las que habla, ignorancia que velan «las prestidigitaciones de la medida, del ritmo y de la armonía»; después, a propósito de la tragedia de la que Homero es llamado el padre, preludia la crítica de las emociones que se experimentan con placer en el espectáculo de la aflicción. En todo esto, las correspondencias con *Ion* son evidentes, y permiten *también* leer *Ion* desde la perspectiva de *la República*. Pero esta no trata de la poesía más que como *mímesis*, y como *mímesis* «poiética» y no «práxica» (voy a precisar este punto). No dice una palabra de la *hermenéia*. En el libro X, la poesía es considerada como un *hacer* (pedagógico, instructivo, político) peligroso para el *hacer* filosófico de uno en la ciudad. Eso no excluye en absoluto su consideración como *hermenéia*, como «práxis» mimética, y como seducción: por lo demás, la engañosa atracción que se le reprocha no excluye el recuerdo de su

¿Cómo se presenta la *mímesis* de Ion? Este reconoce, sin que le cueste ningún esfuerzo, que está entusiasmado cuando interpreta a Homero, cuando lo declama y «dice bien sus palabras» (*en eípes épe* 535 b). Ya se trate de los saltarines Ulises o Aquiles, de Hécuba o de Príamo en la desgracia, su alma cree estar ahí: se identifica, llora o se estremece con sus personajes. El esquema del *Paradoxe sur le comédien* está allí en su totalidad. Pues algunas líneas más adelante, Ion explica cómo, durante su entusiasta declamación, observa «desde lo alto de su estrado» a los espectadores para vigilar los efectos que produce, ya que su salario depende de su éxito. Es por tanto capaz de «participar» y de mantenerse a distancia al mismo tiempo, y esta singular capacidad de desdoblamiento procede ella misma de la ausencia de capacidad *propia*, del arte o de la técnica propia que caracteriza a Ion[52].

encanto intrínseco, contra el cual nada habría que objetar si pudiera justificarse moral y políticamente (607e-d). Por el contrario, la condena de la poesía ha sido dictada, en primer lugar, en los libros II y III, en las formas de la mímesis «práxica» de la dicción del poeta y de la imitación del actor (y, subsidiariamente, del rapsoda). Pero esta condena era entonces, ante todo, condena de los *malos* objetos de la imitación (dejo de lado aquí la distinción de los modos de imitación poética, que no pertenecen directamente a mi propósito, aunque dicha distinción comprende la cuestión del propio *diálogo*). Conduciría a despedir al poeta «mudándole homenaje como a un ser sagrado, maravilloso, encantador» (398a), triple epíteto que hace eco al del *Ion*. En resumidas cuentas, la situación es por tanto muy compleja, y la condena (que, quizás por esa razón, tiene lugar retomándola en dos ocasiones muy alejadas una de la otra) deja escapar cada vez, de manera involuntaria, algo en donde se puede encontrar con exactitud la posición *hermenéutica* de la poesía en Ion (que no deja de contener en germen las críticas de *La República*, si nos dejamos atrapar por la trampa en la que Ion se deja atrapar: considerar los textos poéticos como textos técnicos y pedagógicos).

52. Acerca del *Paradoxe* de Diderot analizado desde el punto de vista de la mímesis, cfr. Lacoue-Labarthe, «Diderot, le paradoxe et la mimesis», en *Poétique*, nº 43, 1980 [«La paradoja y la mimesis» en *La imitación de los modernos*, traducción al castellano de C. Durán, La Cebra, Buenos Aires, 2010]. Para ser preciso, hay que recordar que el rapsoda y el actor (de comedia o de tragedia) son técnicamente muy distintos (cfr. *República* 395a), pero que no por eso dejan de pertenecer ambos a la *mímesis* espectacular, y al «cortejo que sigue a los poetas: rapsodas, actores, coreutas, empresarios de teatro».

El entusiasmo de Homero es *interpretado* en el entusiasmo de Ion, puesto en escena y ofrecido no sólo para oír, sino para ver. (La *hermenéia* siempre es al mismo tiempo *escénica*). El entusiasmo se comunica a los espectadores, que experimentan con Ion las emociones o las pasiones de los héroes homéricos. Así, el espectador es el último anillo de la «cadena». El «rapsoda y actor» es, por lo que a él se refiere, «el anillo del medio». Es esta posición mediana la que da cuenta de la elección de Ion como interlocutor y como objeto del diálogo: el rapsoda encarna en resumidas cuentas la transitividad misma, incluso el tránsito del entusiasmo, el *pasaje* de la comunicación, que hay que entender a la vez en el sentido de la comunicación magnética y en el sentido de la comunicación del *lógos* divino. Lo que se comunica así –lo que se libera, se anuncia y se presta a imitar o a participar– es, con el entusiasmo, la *hermenéia* misma. El espectador, para acabar, se hace él mismo hermeneuta –y el estado hermenéutico, recíprocamente, es un estado de entusiasmo–.

***

Ion, sin embargo, no acepta el delirio –la *manía*– que de ese modo se le atribuye. Sócrates deberá proceder a una segunda demostración. En el fondo, esta repetirá el argumento principal: cada *techné* tiene un dominio propio, mientras que la *hermenéia* no tiene el suyo, no tiene sino la «propiedad» singular y pasiva de dejarse comunicar el magnetismo de un poeta, de una voz singular.

Para convencer a Ion, Sócrates le hace recitar unos versos de Homero en los que se habla de una *techné*: la del auriga, la del médico, la del pescador. En cada caso,

es al especialista de esa técnica a quien le corresponde decir si Homero habla bien acerca de ella. Ion debe admitirlo. No desenmascara el ardid de Sócrates, que consiste en hacerle identificar su *hermeneía* con un comentario técnico o con una especie de pericia respecto de los contenidos técnicos de la poesía homérica. Ion no sabe, en efecto, lo que es la *hermeneía*; puede confundirla con la glosa de un tratado hipológico o médico: confirma con eso mismo que tampoco sabe lo que es la *hermeneía* de la que es el hermeneuta, es decir, la poesía. No en el sentido en que un Ion moderno podría replicar a Sócrates que, en poesía, no se trata de contenidos, sino de una forma bella. Precisamente, eso no es lo que Ion responde, y tampoco es lo que Platón busca inducir (aunque su texto contenga también –un análisis minucioso podría mostrarlo–, en estado de esbozo o de manera implícita, los elementos para semejante distinción, para esta distinción que, mucho más tarde, distribuirá de manera masiva la «forma» en la literatura y el «contenido» en la filosofía). Ion ignora en qué consiste la poesía en el sentido en que esta es la *hermeneía* del *lógos* divino, es decir, en el sentido en que la «poesía» es menos una suerte de especialidad literaria (precisamente aquí no hay «especialidades»), que el nombre genérico de aquello que lo divino *hace* (*poiei*) cuando produce entusiastas, es decir, hermeneutas. La poesía –que no se limita quizás a la «poesía» y cuya clave, Platón, bajo mano, está mostrando sin duda a su lector (a su hermeneuta) que la filosofía no sólo la detenta, sino que forma parte de ella y, por este doble motivo, sobresale en ella–, la poesía es el «hacer» de la *hermeneía*, el «hacer» de la partición, de la destinación, de la *mímesis* y del anuncio del *lógos* divino.

Sócrates prueba inmediatamente que sabe mucho de eso, dándole la vuelta a la situación: finge convertirse en aquel a quien se interroga. Es decir, el rapsoda. Y se hace interrogar acerca de los pasajes de Homero que conciernen a otra *técnica*: esta *mántica* (adivinación) cuyo nombre ha dejado caer muy pronto en la conversación y que participa del mismo extravío que el arte oracular y que el hermenéutico[53].

Presentada con una insistencia que no engaña, esta inversión de papeles desemboca en una demostración cuya ironía escapa completamente a Ion. Sócrates cita dos pasajes de visiones adivinatorias que podrían ser aplicados al propio Ion: el primero, en el que el adivino ve figuras con lágrimas en los rostros de los pretendientes que ríen, recuerda la postura desdoblada de Ion que se describe a sí mismo riéndose a so capa mientras que representa los llantos y hace llorar; el segundo, que concierne a los presagios de la derrota de un vencedor, anuncia a Ion (que, se le recuerda, regresa vencedor de un concurso) su derrota, la que está consumando el filósofo. Ion no entiende demasiado de todo esto, no posee la *hermeneia* irónico-filosófica. La puesta-en-abismo y la ironía van de la mano con la maestría filosófica: representando el papel del rapsoda, Sócrates interpreta sus adivinaciones que pone en escena el poeta al que el rapsoda tiene en exclusividad. Hay ahí, de resultas, *interpretación*: hay que saber para comprender, es decir, que es preciso creer en la intención de Platón para descifrar su texto.

53 Además de las referencias ya dadas, damos la siguiente: en el *Político* 290c, los *adivinos* son llamados los *hermeneutas* de los dioses en vecindad con los hombres; y en 260d, se dan cuatro ejemplos de la idea de un arte rector que no sea auto-regente (como el arte de los reyes): son el arte del hermeneuta, del jefe de los remeros, del adivino, del heraldo. Los cuatro anuncian, proclaman o ponen en escena algo que no han decidido por sí mismos.

No es difícil reconocer esta intención que es, de modo muy evidente, la de la maestría de la *hermenéia*, la de una interpretación que domina la *hermenéia* mediante una *mímesis* «sabia» del rapsoda (se trata por tanto también de dominar el entusiasmo…).

El fin del diálogo, que está próximo, obligará a Ion a aceptar la tesis de Sócrates, a confesar que no posee *technè*, y que es un «hombre divino», elogio con el que el filósofo le sugiere que desista. Y, sin embargo, la situación no es tan sencilla del todo. Pues lo que el filósofo domina así no es sino una designación de la naturaleza indomeñable del hermeneuta. Dominar lo indomeñable, ya lo he comentado, constituye la apuesta y la actuación más sabia del filósofo. No hay trampa especulativa mejor montada que el discurso que asigna el lugar dominante a lo indomeñable. Para construirlo, no obstante, habrá sido preciso poner en escena, asumir los papeles, interpretar al rapsoda y recitar a Homero, desdoblar al filósofo, *interpretar* la filosofía. Habrá sido preciso escribir, elegir un género (un género de *mímesis*), componer el diálogo. La *hermenéia* del diálogo desborda irresistiblemente la maestría que el diálogo piensa y presenta, y que es la maestría del procedimiento hermenéutico. La puesta en escena o la declamación del discurso forman, ciertamente, la pura especulación del discurso –del *lógos*– sobre la puesta en escena y sobre la declamación. Pero ese *lógos* no pone en escena nada más que lo siguiente: el *lógos* mismo (el *lógos* divino, o el *lógos* absolutamente, o la divinidad del *lógos*) únicamente se hace entender puesto en escena, declamado, hermeneutizado. Más aún: no hay, por una parte, el *lógos*, y por otra parte, una interpretación (una declamación), sino que «el dios habla» en la interpretación. Por ese motivo, el discurso acerca de «la interpretación» no puede ser él

mismo, ya, sino una «interpretación» del *lógos*. Pero no se trata así de una «interpretación de interpretación» como lo entiende un nietzscheanismo moderno. Se trata de lo siguiente: que el *lógos* se interpreta y que no es o no constituye *lógos* sino en la *hermenéia*, incluso como *hermenéia*. De este modo, sólo una rapsodia filosófica permite una filosofía de la rapsodia. Aquí acaba, ineluctablemente, en el lugar mismo en que se instaura, cierta maestría.

Ion se ve obligado a reconocerse «divino», porque debe confesar que no puede asumir ningún papel técnico, aunque trate de hacerlo atribuyéndose, entre los papeles a los que se ha pasado revista, la competencia del estratega, lo que desencadena la verba de Sócrates, antes de que acabe por tratar a Ion de «Proteo». Proteo no es otro papel, es el intérprete de todos los papeles, es el patrón de los hermeneutas. (Ahora bien, Proteo, en la leyenda, añade a su don de transformación mimética, un don de adivinación, de videncia y de oráculo). Nombrándolo, Sócrates no nombra nada más que la *theía moíra*, según la cual se comunica la *theía dynámis*, la partición y la diferencia de los papeles y de las voces en los cuales se comunica el *lógos*. El *dia-logo* no es quizás más que un nombre diferente de la *theía moíra*, es decir, de la *hermenéia*, ese diálogo en el cual el propio Platón es Proteo, por turnos Sócrates e Ion, por turnos Ion y Homero, por turnos Homero y Platón. Esta partición, esta dia-logía no se deja aprehender; y la maestría de Sócrates no es, en un sentido, nada más, si puede decirse así, que la maestría de esta confesión…

Por lo demás, podría ser que el episodio final del rapsoda como estratega tenga todavía que ser interpretado de un modo diferente que como una cómica pretensión de Ion a la función técnica más elevada. Ion se reconoce en efecto en el arte del estratega en lo que este debe decir a

sus soldados para exhortarlos. No se reconoce por tanto en «el arte militar» como tal, que Sócrates le adjudica a continuación, sino en la facultad de sostener un discurso adecuado, no en cuanto discurso técnico, sino en cuanto apelación, estimulación, exhortación, en cuanto habla que tiene que comunicar algo así como el entusiasmo. Esta identificación es, en suma, una identificación de la hermenéutica con la parenética (el discurso de consejo, de exhortación). Y dicha identificación viene a cerrar el último episodio del diálogo a propósito de las *techmai* puestas en escena en la obra de Homero. Sócrates ha pedido a Ion que le cite unos pasajes acerca de la *techné* del rapsoda. Ion responde que habría que citar todo Homero y precisa que entiende por ello, una vez más, no los diversos contenidos técnicos, sino «el lenguaje que le corresponde al hombre o a la mujer, al esclavo o al hombre libre, al subalterno o al jefe». La *techné* del hermeneuta, la cual no se puede encontrar, concierne por tanto a la adecuación de los discursos, no a su competencia. Concierne a la adecuación de la enunciación, y esta adecuación es por esencia múltiple, repartida según los papeles. La *techné* imposible de encontrar habrá sido encontrada; en lo que no es ninguna *techné*, en la partición de las voces, de sus enunciaciones y de sus apelaciones. Lo «propio» de la *hermeneía* es la diferencia de las propiedades singulares de las voces.

***

En materia de partición de las voces, no hay que ser muy entendido. Para serlo, habría que estar más acá o más allá de esa partición. Sócrates no lo está más que Ion. Platón, quizás, trata de fingir que sí lo está, y que él sí es muy entendido. Ahora bien, para declararlo, Platón se

divide a sí mismo entre Ion y Sócrates. «Platón» se interpreta, se pone en escena, Platón es el hermeneuta de Platón, pero el propio Platón no *es* sino la diferencia de las voces de sus personajes y la diferencia general –general y siempre singular– de cada voz con el *lógos*.

Según esta diferencia, el *lógos* no es una voz. Pero tampoco es, por consiguiente, una voz silenciosa. Se articula al margen del silencio y de la voz. Articula, «antes» de cualquier voz, la partición de las voces en el modo de una expresión anterior a la expresión, en la posición de la *Auslegung* «anterior» a la *Ausdrücklichkeit*. En esta *Auslegung*, o en esta *hermenéia*, no sólo tenemos que vérnoslas con el *als* del «en cuanto tal ente», sino también con otro *als*: el del «en cuanto tal o cual voz». No sólo el ente es comprendido siempre como tal o cual, sino que la voz de esta comprensión es siempre-ya tal o cual, épica o lírica, poética o filosófica, etc.

El *lógos* no es una *phoné semantiké*, no es una voz dotada de significado, no es un sentido y no podría ser «interpretado». Constituye, en cambio, la articulación anterior a las voces, en la cual sin embargo las voces ya se articulan y se comparten. Constituye la estructura a la vez «anticipadora» y compartida de la voz en general[54]. «La» voz, siempre plural, constituye la partición, la *theía moîra* del *lógos*: su destino y su destinación en la ejecución, en la interpretación singular de cada voz. «Hermes trae el anuncio del destino», decía la *Conversación*: hay que añadir que

54 Estructura de escritura, por consiguiente, según el concepto derridiano de la palabra. En ese sentido, el reparto dialogado de las voces no nos hace regresar a la tradición que, desde Schleiermacher a Gadamer, asigna a la hermenéutica el lugar privilegiado del diálogo como intercambio vivo y pleno de las voces presentes (cfr. Hamacher, *op. cit.*, p. 118-119). Se trata aquí de «interpretar» esta tradición, de traducirla, de traicionarla, de transportarla.

el destino no es nada más que el anuncio y la partición del anuncio del *lógos*. Lo que hemos llamado el «logo-centrismo», cuya naturaleza está confirmada aquí por un «teo-logo-centrismo», se muestra abocado *al mismo tiempo* al más poderoso de los descentramientos, a una división destinal (fatal) del *lógos* mismo.

La *hermeneía* es la *theía moíra* del *lógos*. No es ni la comprensión, ni la pre-comprensión de un sentido –y si es «participación en el sentido» lo es sólo en el sentido en que el sentido no preexiste ni adviene tampoco al final, sino en el sentido en que el sentido *es* esa partición del *lógos*–. (*Nosotros* somos el sentido, en la partición de nuestras voces). Es decir, que el sentido «es» el *don* de sí en el reparto; ese don que no es una pre-donación, ni una pre-posición, pues *es la partición la que constituye el don*. Que el sentido se dé significa también que está abandonado al reparto, a la ley hermenéutica de la diferencia de las voces y que no es *lo dado*, anterior y exterior a nuestras voces y a nuestras declamaciones.

El sentido se da, se abandona. No hay quizás otro sentido del sentido que esta generosidad donde el sentido no se plantea ni se retiene; respondiéndole, la generosidad del hermeneuta es el único sentido de la hermenéutica.

En adelante es preciso comprender a partir de ahí la apertura hermenéutica de la cuestión del ser y su figura circular. Si nos movemos siempre ya «en la comprensión ordinaria del ser», no es que poseamos, de una manera ordinaria –¡ni extraordinaria!– *el* sentido del ser, ni *un* sentido del ser, ni *algo de* sentido para el ser. Quiere decir que estamos, existimos, en la partición de las voces, y que esa partición constituye lo que *somos*: nos lo da, nos lo reparte, nos lo anuncia. «Ser» ya en la comprensión del ser no es estar ya en la circulación ni en la circularidad del senti-

do: es «ser» y es estar abandonado a esa partición y a su difícil comunidad, en donde el ser es lo que nosotros nos anunciamos los unos a los otros. A menos que el ser no sea sino *que* nos anunciamos los unos a los otros en una «larga cadena» poética, magnética y rapsódica.

***

La *hermenéutica es un don*: interpretada en todos sus sentidos, y más allá, esta proposición constituye «el anuncio» del *don*. No se anuncia nada salvo el don y el don es el propio anuncio. «Anuncio» querrá decir aquí que no se trata en modo alguno ni de una tesis filosófica acerca de la hermenéutica, ni en absoluto de la asunción de un puro enigma original. Entre ambas, de un modo radicalmente diferente, el anuncio hermenéutico del don no es más que una diferencia de voces, la voz en cuanto diferente y compartida. «Heidegger» imitando a «Platón» y reinscribiendo su diálogo en su conversación, no hace más que dejar que se reparta de nuevo la voz hermenéutica entre unas voces, entre unos papeles, unas escenas y unos diálogos. Hace dialogar a unos diálogos y eso ya no consiste en lo que entendemos por un «diálogo», ni por una «puesta-en-abismo», sino que consiste en una proximidad de la distancia misma, un dia-logo como partición del *lógos*. Heidegger no interpreta en absoluto a Platón: le deja ser su hermeneuta. Anuncian lo mismo, hacen la misma *hermenéia*: que el *lógos* es una partición, nuestra partición, aquello que no nos reúne sino para repartirnos y compartirnos. Esa partición es también la de la filosofía y la de la poesía, pero no les asigna sitio ni sentido. Proteo puede asumir todos los papeles, en la filosofía y en la poesía. Puede también embrollar los papeles, no permitir distribuirlos. Pero

no para conducir a una identidad monológica. La voz de cada uno, que proclama el mismo anuncio que la voz del otro, es singular. Y para cada Ion no hay más que *un* Homero. El don es la singularidad de *mi* voz, de la *tuya*, y de *nuestro* diálogo.

¿Qué es la unicidad y la singularidad de una voz? ¿En qué consiste esta formación o conformación que no tiene nada de un «universal particular» conforme al modelo hegeliano, sino que, por el contrario, ejecuta (interpreta) esa partición en la que, originariamente, todo universal desaparece? ¿Cuál es este síncope del universal en la partición de las voces? La *interpretación* del universal es su *división* [*partition*] en voces singulares, en escenas singulares, infinitamente próximas e infinitamente aisladas las unas de las otras. Ningún sentido se origina ni se acaba ahí, sino que un anuncio siempre otro se libera ahí: el del otro, precisamente. No un gran Otro que ostentaría el origen del Discurso-del-otro en general, sino el anuncio de que el otro es otro (nunca «en general» y siempre en la singularidad), y de que no hay habla que no se comunique por esta alteridad y en esta alteridad, cada vez singular y finita.

En la *Conversación*, como ya habíamos anunciado, el *otro* que se trata de «comprender» regresa después de haber desaparecido de la problemática hermenéutica en *El ser y el tiempo*. Regresa incluso bajo el emblema de su tradición hermenéutica, con la cita de Schleiermacher. Pero ese otro ya no es un otro antropológico. Ya no remite a la subjetividad, ni siquiera a la psicología del «comprender». Ese otro –que es el japonés, pero también «aquel que pregunta», que es Platón, y también «Hermes»–, ese otro no es el otro hombre, el interlocutor de un diálogo. Pero tampoco es otra cosa, ni alguna otra persona [*quelqu'Un d'autre*]. Es, en lo otro de todo diálogo, lo que lo constituye otro,

y que no es humano, que no es su identidad humana, comprensible y comprensiva. Es eso otro de lo otro que jamás viene a ser lo mismo, y es aquello por lo que se establece exclusivamente la posibilidad, la necesidad y la imposibilidad del diálogo. (Heidegger ha preguntado en otro lugar: «¿El diálogo es necesariamente una dialéctica? ¿Y cuándo?», y respondía de la misma manera que en la *Conversación* a propósito del diálogo de Platón: «Dejemos la cuestión abierta»[55]).

La finitud del otro está sin duda en su singularidad y en su delimitación como japonés, como Platón, como Heidegger. Pero de este modo su «finidad» [*«finité»*] (según el término propuesto por Birault para calificar lo

55 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Gallimard, 1957, p. 35. Habría que llevar todavía más lejos la investigación a propósito del diálogo en Heidegger: su motivo está presente, de manera discreta pero insistente, en *Le chemin vers la parole* [*El camino al habla*] (el último de los textos que componen *Acheminement vers la parole* [*De camino al habla*], *op. cit.*). Determina en concreto, según una paradoja cuidadosamente calculada, la asignación del habla (de la *Sprache*) como «monólogo» en la medida en que «monólogo», en oposición al *Monólogo* de Novalis que «representa dialécticamente al habla a partir de la subjetividad», corresponde al hecho de que «el habla habla *sola*. Y habla *solitariamente*. Sin embargo, no puede ser solitario más que lo que *no* está solo; *no* solo, es decir, no separado, aislado, sin ninguna relación» (p. 254). Un poco más adelante, Heidegger cita el «somos un diálogo» (*Gespräch*) de Hölderlin. Es poco más o menos el resultado final del texto. Ahora bien, en su inicio, ese texto ha debido pasar también él por un «círculo»: el círculo del pensamiento del habla como *información* que se ve «constreñida a pensar la información como habla». Es, en suma, esta vez, el círculo de la hermenéutica de la propia *Sprache*. Y todavía ahí, el círculo se halla reconocido, a la vez, «inevitable» y perturbado, desbordado y abierto, por el hecho de que la circularidad es «gobernada desde el propio habla, por un movimiento que está en ella». Pero este movimiento no se determina a partir del círculo. Depende del entrelazamiento (*Gefecht*) del que el «círculo es un caso particular» (frase que falta en la traducción francesa p. 229). (Cfr. algunas observaciones de Derrida acerca del *Gefecht* en «Le retrait de la métaphore», *Poésie*, nº 7, 1978, p. 113). El *Gespräch* implica un *Ge-flecht*, o está atrapado en el *Geflecht*. Quizás habría que decir que el *Gefecht* es lo que proporciona el régimen o la naturaleza del *Ge* del *Gespräch*, es decir, un «colectivo» (es la naturaleza habitual del *Ge-*), pero con la función de un *entre-* (entrelazamiento, entrevista) y, finalmente, de un día que no dialectiza, sino que reparte. Lo que nos entrelaza nos reparte, lo que nos reparte nos entrelaza.

acabado de la metafísica) no consiste en una limitación (sensible, empírica, individual, como se quiera) que se plantearía sobre un fondo de infinito y en una relación inminente de sublimación o de superación en ese infinito. La finitud del otro se debe a que su alteridad no acaba de ser otra, precisamente, que se difiere incesantemente o que difiere su identidad. El *otro* [*autrui*] no se identifica como *el* otro [*autre*]. Por el contrario, se anuncia o es anunciado. Infinitamente alterado, e infinitamente anunciado, el otro *pone fin* sin cesar a la identificación y a la asunción de la relación en comprensión acabada. En el *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* de Malebranche, el filósofo chino, al acabar, se identificaba con el pensamiento de su interlocutor; pensamiento que estaba pensando sin saberlo, sin que su verdad le hubiera sido revelada (constituía el objeto de una *interpretación*). No es seguro que el japonés de Heidegger no padeciera la misma violencia identificativa, al igual que Ion con respecto a Sócrates, ni que no se dé ahí una regla del «diálogo» filosófico. Pero la *Conversación* también reconoce que quizás ningún «diálogo» es «la conversación del habla», o más bien que esto no se deja asignar ni identificar. Indica la finitud del diálogo, es decir, de nuevo, no el estatuto limitado de todos los diálogos concretos sobre el fondo de un diálogo infinito, sino que la esencia del diá-logo está en la alteración infinita del otro, y en lo que pone fin sin fin al fin del diálogo. Cada vez que se pone fin, el anuncio se renueva. El anuncio –la *hermenéia*– articula la finitud, la de los géneros, la de las lenguas, la de los interlocutores. Una vez más: el *lógos* es una partición, es *nuestra* partición, por cuanto es la de lo «divino», reparte lo que *nos* quiere decir. En la singularidad de las voces y de los anuncios se inscribe la finitud del

lógos compartido. La *hermenéia* es el anuncio del otro al otro, y lo es en la medida en que el otro no puede ser significado, ni presentado, sino sólo anunciado. El anuncio es también el modo de la presencia propia del otro. Así, la *hermenéia* es el anuncio de la finitud a la finitud: su división [*partition*] es infinita.

Esta división [*partition*] es la del diálogo, en toda la dimensión de la palabra, que no es solamente literaria, sino ética, social y política. Más aún: la cuestión del diálogo no es una de las cuestiones literarias de la filosofía –ni siquiera *la* cuestión–, es decir, la cuestión de su *Darstellung*, de la exposición del pensamiento (o del *lógos*), más que porque, en esta cuestión, la cuestión es «comprender el discurso de algún otro». Si la filosofía se plantea la cuestión de su presentación (y si la edad de la hermenéutica coincide con la edad de la especulación acerca de la *Darstellung*) –y se la plantea desde su nacimiento–, no sólo se debe a una apelación al otro (al no-filósofo), sino a que, inmediatamente, una alteridad del discurso es de su incumbencia: el otro discurso, o lo otro del discurso, la poesía, o el *lógos* divino. En la cuestión del diálogo, la cuestión es, a la vez, la interpretación y lo que llamamos la «comunicación»[56]. Todo pensamiento de la interpretación es, finalmente, un pensamiento de la comunicación.

56 No es una casualidad que, como continuación de la tradición ya recordada (y que, en su vertiente teológica, supone algo así como un diálogo con Dios, lo que es muy diferente de la «divinidad» del diálogo), la hermenéutica de Gadamer culmine en una teoría general del diálogo como verdad, y que pueda así coincidir teórica y políticamente con la visión «comunicacional» de J. Habermas. Igual que la interpretación es pensada como la reapropiación de un sentido, la comunicación se piensa, entonces, como la apropiación –al menos utópica– de un consenso razonable... Mucho más cercanos de lo que aquí planteamos estarían el pensamiento de la «comunicación» en Bataille y, aunque la aproximación pueda sorprender, el del intercambio político del habla en H. Arendt. Habrá que volver sobre esto en otro lugar.

Pero mientras que una y otra se hayan comprendido en modo «hermenéutico», es decir, en el modo del círculo que presupone la propiedad de un sentido, esto es, en el modo del círculo que pre-apropia, fundamentalmente, el intérprete al sentido (y el sentido al intérprete), pre-apropiando a los compañeros del diálogo uno con otro, el pensamiento no roza todavía, ni de lejos, la partición de las voces; y el círculo hermenéutico no puede sino dar lugar a otro círculo, o a una deserción ética y política. La partición (el diálogo) se comprende ahí como una necesidad provisional, ya sea feliz o desgraciada, ya sea enriquecedora u obstaculizadora para la comunidad de los interlocutores. En el horizonte persiste una comunión en el sentido, perdida o por venir. Pero aquello que sea la comunión, en realidad, no está en juego sino en la comunicación. La partición no es un horizonte, ni un fin, ni una esencia. La comunicación está hecha de la partición, del compartir, comprende la partición infinitamente finita del otro al otro, de ti a mí, de nosotros a nosotros. Y la comunicación es comprendida por este compartir. Nos queda por pensar la comunidad según la partición del *lógos*. Esto no puede consistir, ciertamente, en un nuevo *fundamento* de la comunidad. Pero indica quizás una tarea inédita con respecto a la comunidad: ni su reunión, ni su división, ni su asunción, ni su dispersión, sino su *partición*. Ha llegado el momento, quizás, de renunciar a toda *lógica* fundadora o teleológica de la comunidad, de renunciar a *interpretar* nuestro ser-juntos, para comprender, al contrario, que este ser-juntos no es, en la medida en que lo sea, sino el ser-compartido del «lógos divino». Nos comunicamos en esa partición y nos anunciamos esa partición, «desde que somos un diálogo y nos oímos los unos a los otros» (Hölderlin).

Abril-mayo 1982.